
Giordano Bruno
Von der Urſache / dem An=
fangsgrund / und dem Einen
Verdeutſcht und erläutert von
Ludwig Kuhlenbeck




HARVARDIANA
ET
VE RI
TAS
IN·NOV·ANG·
ACADEMIA
CHRISTO
ECCLESIAE



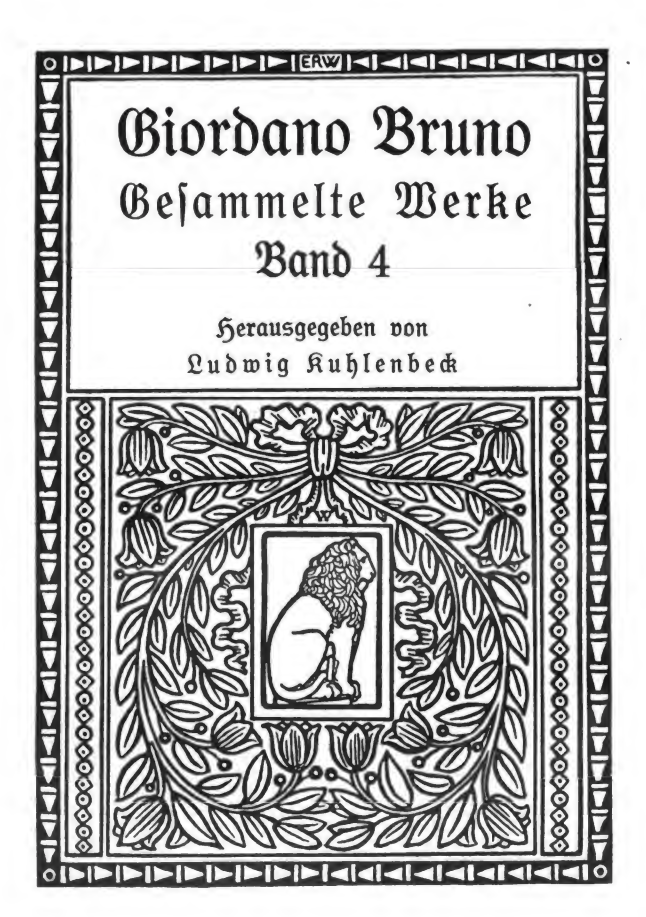

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Giordano Bruno

Von der Ursache / dem Anfangsgrund / und dem Einen

ERW




ERW
Giordano Bruno
Gesammelte Werke
Band 4
Herausgegeben von
Ludwig Kuhlenbeck



Giordano Bruno

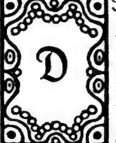
Von der Ursache / dem Anfangsgrund / und dem Einen

Verdeutscht und erläutert von
Ludwig Kuhlenbeck

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1906

Mit Titelzeichnung von
Emil Rudolf Weiß

Vorwort des Übersetzers



IE folgenden Dialoge bilden die wichtigste metaphysische Schrift des Nolaners, wenigstens unter seinen in italienischer Sprache verfaßten Schriften. Wegen seines metaphysischen Charakters hat dieses Buch die Aufmerksamkeit der Fachphilosophen früher auf sich gezogen, als alle anderen Schriften Brunos. Schon Jakobi veröffentlichte einen Auszug; Schelling hat sie mehrfach benutzt. Für die v. Kirchmannsche philosophische Bibliothek hat Professor Lasson eine Übersetzung dieser Dialoge mit Erläuterungen geliefert, die nur die Einleitung übergeht und den Text an einigen unbedeutenden Stellen gekürzt hat. Mit Rücksicht auf diese schon vorhandene übrigens vortreffliche Übersetzung trug allerdings der Herausgeber dieser Sammlung eine Zeitlang Bedenken, eine neue Übersetzung anzufertigen. Wenn er schließlich gleichwohl sich dazu verstand, so geschah es lediglich in der Erwägung, daß einerseits auch die vorzüglichste Übersetzung irgend eines Werkes kein Recht auf Ausschließlichkeit der Existenz beanspruchen kann, sofern ihr nicht der Originalschriftsteller ein solches gewährleistet hat — wie viele Übersetzungen sind nicht beispielsweise schon von Dantes göttlicher Komödie, der Brunos Hauptschriften an Gedankenwert mindestens ebenbürtig sind, geliefert worden, deren jede ihre besonderen Vorzüge hat? — bestenfalls hat eine Übersetzung — man glaube ja nicht, daß ich das Verdienst einer solchen, zu der ja jeder Sprachkenner fähig ist, subjektiv hoch taxiere — immer nur den Wert einer photographischen Reproduktion; nun aber bietet auch in der Photographie jede neue Aufnahme das Original in besonderer Beleuchtung —; anderseits war auch die Aufgabe gestellt, dem Ver-

sprechen einer Herausgabe der „Gesammelten Werke“ ohne Verkürzung nachzukommen, und es darf daher auch in dieser Sammlung diese Schrift, unter Wahrung der in den übrigen Übersetzungen befolgten besonderen Wiedergabe des Stils und der Darstellungsform des Nolaners und ohne jede Verkürzung nicht fehlen. Es liegt also jeder Gedanke eines Wettbewerbs mit der Lassonschen Übersetzung, die schon ihrer wissenschaftlichen Erläuterungen wegen und in Anbetracht ihrer von der hier vorliegenden vielfach abweichenden philosophischen Terminologie für das eingehendere Studium der Nolanischen Philosophie, also zumal für den Fachphilosophen, ihre selbständige Bedeutung behaupten wird, dem Herausgeber so fern, wie nur möglich. Mit besonderen Erläuterungen ist der Herausgeber dieser Übersetzung gerade mit Rücksicht auf die Lassonsche Ausgabe einigermaßen sparsam geblieben. Unerläßlich jedoch erscheint es, dieser auch für Dilettanten berechneten Ausgabe eine allgemeine Einführung zwecks Orientierung über die Bedeutung, die Tragweite und den Wert dieser metaphysischen Hauptschrift des Nolaners vorauszuschicken.

Weit entfernt, den positiven Wert dieser Dialoge zu überschätzen, glaube ich immerhin, daß sie ebenso interessant sind durch ihre Mängel und Irrtümer, wie durch ihre Vorzüge und ihren freilich nur annähernden Wahrheitsgehalt.

Mit Recht gilt uns Bruno als ein Genie von außerordentlich anregender und fruchtbarer Wirksamkeit; aber der Zauber, die Anziehungskraft seiner Werke beruht fast mehr auf sozusagen persönlichem biographischen und daneben kulturhistorischem Interesse, als auf noch heutzutage beachtenswerten philosophischen Lehren. Auch in seinen prosaischen Schriften ist Bruno oft mehr Dichter, Mystiker und Rhetoriker als Denker. Beide Seiten seines Wesens sind gerade deshalb nicht ohne große Mängel und Schatten, weil sie sich vielfach wechselseitig beeinträchtigen.

Wir werden späterhin in seinen lateinischen mehr noch als in den bis-

lang allein übersetzten italienischen Schriften unter einem Wust vielfach ungenießbarer und ermüdender, daneben in wahrhaft barbarischer scholastischer Sprache geschriebener Mystik oft auf wahre Perlen einer weltumspannenden Gesinnung (eines universellen Affekts) und heroischen Gefühls stoßen; selbst die am wenigsten genießbaren sog. lullischen (mnemotechnischen) Schriften des Nolaners enthalten oft an Stellen, wo wir es am wenigsten erwarteten, philosophische Bemerkungen von staunenswerter Tiefe und Klarheit. Hier stößt Bruno uns durch unklaren scholastischen oder gar kabbalistischen Mystizismus ab, dort zieht er uns wieder an durch geistvolle und wertvolle Gedanken von fast modernstem Gepräge. Das Goethesche Bild eines Bergwerks, in dem man sich durch mancherlei Schutt und durch unklare Schichten zu vielverzweigten Goldadern hindurcharbeiten muß, ist für Brunos Gesamtnachlaß in der Tat außerordentlich bezeichnend. Man könnte symbolisch auch sagen, daß der Scheiterhaufen, auf dem sich dieser in seiner Art einzig dastehende Märtyrer seiner Überzeugungen verbrennen ließ und als Helden bewährte, wenn er neben trockenen auch manchen feuchten Scheiter enthalten haben sollte, die dann freilich mehr Rauch als Flammen erzeugten, ein Sinnbild auch seines geistigen Lebens geboten haben dürfte. Wo Rauch ist, da ist auch Feuer. Aber wo Feuer, ist in der Regel doch auch Rauch. Selbst die Sonne zeigt ja Flecken. So erscheint uns auch der persönliche Charakter des Nolaners keineswegs fleckenrein. Sein allzu temperamentvolles, zuweilen geradezu renommistisches Gebaren muß uns mißfallen. So gern wir zugeben wollen, daß seine Feinde jener zu allen Zeiten, in der Gegenwart gewiß nicht minder zahlreichen Gattung des Gelehrten- und Federfuchsergesindels angehörten, das allzusehr der Krötenspezies gleicht, die, sobald sie sich angegriffen glaubt, Gift spritzt, so wäre es doch gewiß vornehmer und philosophischer gewesen, diese giftigen Kröten möglichst zu ignorieren. Darin gleicht Bruno etwa einem Lessing, daß die persönliche Polemik in seinen Schriften eine gar zu große Rolle spielt. Wo immer er auf

seiner ruhelosen Wanderung in Europa länger weilte, in Genf, Paris, London und Helmstedt geriet er in irgend einen Krakeel. Was uns aber schließlich immer wieder zur Bewunderung nötigt, ist die unablässige intensive Glut dieser Feuerseele, die schließlich auch das feuchte Holz der Scholastik und Gedankenmystik allemal in Asche verwandelt und dann wieder in lichten Flammen und sprühenden Geistesfunken nach oben strebt.

Bruno ist viel zu sehr Renaissancemensch, um uns in irgend einer seiner Schriften als völlig abgeklärter Denker und Weiser imponieren zu können. Mitten zwischen rein metaphysischen Spekulationen drängt sich bei ihm die Satire, ja manchmal sogar ein unverkennbares Behagen an schlüpfrig sinnlichen Zweideutigkeiten. Er war ein unermüdlicher Kämpfer für seine Überzeugung, aber ein sehr leidenschaftlicher Kämpfer, der im wilden Handgemenge sich auch Blößen gab und manche verdiente Wunde davontrug, da er keineswegs immer die vornehmsten Regeln der Fechtkunst beachtete; mancher seiner Hiebe z. B. gegen den Scholastizismus und Aristoteles traf vorbei.

Im übrigen kämpfte er selber mit den dialektischen Waffen seiner Zeit und trug selber noch eine scholastische Rüstung.

Der erste Dialog der vorliegenden Schrift hat ausschließlich ein solches rein persönliches, biographisches Interesse. Er bildet anscheinend eine Palinodie der in dem „Aschermittwochsmahl" niedergelegten, die ganze rücksichtslose Leidenschaftlichkeit dieser Kämpfernatur widerspiegelnden Polemik. Aber es ist eine seltsame, nur scheinbare Palinodie, die in der Form einer Entschuldigung genau genommen neue und verstärkte Angriffe gegen die Rückständigkeit und Verkommenheit des englischen Universitätswesens jener Zeit enthält.

Daß manche Bemerkungen, die hierbei einfließen, nicht nur für jene Zeit und nicht nur für das englische Universitätswesen, sondern immer und überall zutreffen, wo Alexandrinertum, Gelehrteneitelkeit und gelehrtes Cliquenwesen sich an Stelle lebendiger Wissenschaft aufspielt, wo Verknöcherung und sozusagen Arterienverkalkung und Al-

tersschwäche sich in einer auf die höchsten Ziele des Menschengeistes berechneten Organisation einstellen, bedarf kaum hervorgehoben zu werden. Die von keinem Satiriker früher oder später, weder von Lukian noch selbst von Paul Louis Courier in seinem geistreichen Schreiben an die französische Akademie noch weniger von Schopenhauers schimpfender Grobheit übertroffene Satire gegen das Brotgelehrtentum sichert allein schon diesen Dialogen eine klassische Unsterblichkeit, die ihnen wegen ihres metaphysischen Inhalts kaum zugesprochen werden könnte.

Vor allem bildet die Karikatur philologischer Pedanterie hier ebenso wie im „Aschermittwochsmahl" ein wahres Meisterstück und des Nolaners temperamentvoller Spott gegen diese wird auch in unseren Tagen, wo ja der Kampf sachlicher und erfahrungsgemäßer Bildungsbestrebungen mit einer rein sprachlichen und sog. humanistischen Schulweisheit wiederum auf allen Linien entbrannt ist, noch ein Echo finden.

Die Verknüpfung einer solchen Satire mit dem sonstigen tiefmetaphysischen Inhalte der Schrift wird zwar zunächst einen absonderlichen fast barocken Eindruck machen, aber gerade diese Verbindung ist begreiflich, wenn man bedenkt, daß auf keinem Gebiete der Mißbrauch des Wortes größere Orgien gefeiert hat, als auf demjenigen der Metaphysik. Bekanntlich hat schon Schiller diese Wissenschaft mit den Versen verspottet:

„Der Schnee macht kalt, das Feuer brennt,
Der Mensch geht auf zwei Füßen,
Die Sonne scheint am Firmament,
Das kann, wer auch nicht Logik kennt,
Durch seine Sinne wissen.
Doch wer Metaphysik studiert,
Der weiß, daß, wer verbrennt, nicht friert,
Weiß, daß das Nasse feuchtet
Und daß das Helle leuchtet."

Diese Verse stammen von demselben Schiller, den viele selber als einen metaphysischen Dichter bezeichnen; u. a. hat kein geringerer als

Bürger in seinem wenig bekannten Gedichte „Der Vogel Urselbst", wo er Schiller unter gewiß taktloser Anspielung auf seine gebrechliche Gesundheit als kranken Uhu verhöhnt, aus Rache für die bekannte Rezension Schillers über Bürgers Gedichte als solchen angegriffen; er legt ihm folgende Worte in den Mund:

„Obgleich mein Aug' ihn nimmer sah,
So ist der Ideal doch da.
Ja, wär' er auch ein Popanz nur
Von metaphysischer Natur,
Der durchs Transzendentalreich streift,
Wo man nicht sieht, nicht hört, nicht greift,
So schreit man dennoch: Schau'! o schau'!
Dem andern dunstet's dann doch blau" usw.

Ich bin weit entfernt, diesen Angriff Bürgers gegen Schiller zu billigen. Die poetische Metaphysik Schillers, sein Idealismus, niedergelegt in unsterblichen Gedankendichtungen (die Künstler, Ideal und Leben, der Spaziergang) steht hoch über Bürgers grobsinnlicher Lyrik.

Metaphysik will Wissenschaft dessen sein, was jenseits aller Erfahrung liegt, wie ihr Name besagt; dasselbe drückt der gleichwertige Name Transzendentalwissenschaft als Wissenschaft dessen, was alle Erfahrung übersteigt, aus.

Nur allzu oft stößt man gerade in unserer Zeit auf die Überzeugung, daß eine solche Wissenschaft unmöglich sei, und man beruft sich gewöhnlich auf Kant und dessen „Kritik der reinen Vernunft", um diese Unmöglichkeit zu erhärten. Dennoch hat gerade Kant nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit der Metaphysik, die schließlich doch sozusagen das Adyton, das Allerheiligste der Philosophie bildet, am deutlichsten bewiesen und nur unter Abschluß einer von Cartesius, Locke, Berkeley und Hume begonnenen Gedankenarbeit das Scheingebilde der dogmatischen Metaphysik zerstört, die freilich der wahrhaft wissenschaftlichen Metaphysik vorausgehen mußte wie

die Alchimie der Chemie. „Die menschliche Vernunft", sagt Kant (Kritik der r. V., Reclamsche Ausgabe S. 635), „hat, seitdem sie gedacht, oder vielmehr nachgedacht hat, niemals einer Metaphysik entbehren, aber gleichwohl sie nicht genugsam geläutert von allem Fremdartigen darstellen können. Die Idee einer solchen Wissenschaft ist ebenso alt, als spekulative Menschenvernunft; und welche Vernunft spekuliert nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen? Man muß indessen gestehen, daß die Unterscheidung der zwei Elemente unserer Erkenntnis, deren die einen völlig a priori in unserer Gewalt sind, die anderen nur a posteriori aus der Erfahrung genommen werden können, selbst bei Denkern von Gewerbe nur sehr undeutlich blieb, und daher die Grenzbestimmung einer besonderen Art von Erkenntnis, mithin nicht die rechte Idee einer Wissenschaft, die so lange und so sehr die menschliche Vernunft beschäftigt hat, zustande bringen konnte."

Die echte Metaphysik aber, sowohl der Natur als der Sitten als „Kritik der sich auf eigenen Flügeln wagenden Vernunft, welche vorübend (propädeutisch) vorgeht", macht nach Kant, a. a. O. S. 641, eigentlich allein, dasjenige aus, was wir im echten Verstande Philosophie nennen können, ja sie ist „die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft". Diese wissenschaftliche Metaphysik setzt also die erst von den zuletzt genannten Denkern in Angriff genommene Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens voraus. Der Nolaner aber ist, wenn sich auch schon an manchen Stellen seiner Schriften, allerdings gerade am wenigsten in der vorliegenden, beachtenswerte Ansätze einer solchen Erkenntniskritik finden, noch ein durchaus unkritischer dogmatischer oder besser gesagt vorkritischer Metaphysiker.

Diesen Umstand dürfen wir nicht außer Anschlag lassen, wenn wir seine vorliegende metaphysische Hauptschrift angemessen würdigen wollen.

Metaphysik ist nicht Wissenschaft vom Unwirklichen, sondern der

durch wissenschaftliche Erkenntniskritik gereinigte Glaube an das Überwirkliche. Möglich, ja notwendig ist sie, weil jede Wissenschaft, die sich mit der Wirklichkeit, mit dem Erfahrungsinhalt befaßt, schließlich doch an eine Tiefe führt, die jenseits aller möglichen Erfahrung liegt. So richtig der Lockesche Satz ist: nihil est in intellectu, quod ante non fuerit in sensu, so richtig ist auch der bekannte Zusatz von Leibniz: nisi intellectus ipse.

„Sowohl in unserer alltäglichen Beurteilung der Dinge als auch in den einzelnen Wissenschaften", sagt Lotze in der Einleitung seiner Metaphysik (nach einem von mir nachgeschriebenen Kollegienheft), „folgen wir gewissen allgemeinen für notwendig gehaltenen Voraussetzungen über die Art und den Zusammenhang alles Seins und Geschehens. Über die Herkunft und die Gültigkeitsgrenzen dieser Voraussetzungen pflegen wir dann bestimmte Überzeugungen nicht zu haben, sondern folgen in ihrer Anwendung der Überlieferung. Dies pflegt lange ohne Schwierigkeit zu geschehen, bis dann einzelne Fragen die Aufmerksamkeit auf sich ziehen, bei denen die früher unbezweifelte Gültigkeit jener Voraussetzungen anfängt zweifelhaft zu werden. Hieraus geht das Bedürfnis einer Wissenschaft hervor, welche zum Gegenstand ihrer Untersuchung eben das macht, was in den einzelnen Wissenschaften Prinzip der Untersuchungen und Entscheidungen ist, d. h. also, welche alle die Voraussetzungen, die wir über Natur und Zusammenhang des Seins und Geschehens notwendig glauben machen zu müssen, sammelt, sie miteinander in Zusammenhang setzt, ihre Gültigkeitsgrenzen bestimmt und ihre scheinbaren gegenseitigen Widersprüche beseitigt. Dies ist die Metaphysik."

Man kann sie im Gegensatz zu den Erfahrungswissenschaften mit besonderer Betonung des wechselnden, vergänglichen Inhalts der Erfahrung auch die Wissenschaft von den ewigen Wahrheiten nennen. Sofern sie ausschließlich die subjektiven Gesetze unseres Denkens ins Auge faßt, ist sie auch Wissenschaft von den angeborenen Wahrheiten,

nur daß man uns wegen dieses Ausdrucks nicht die verkehrte Annahme unterschiebe, als ob solche „angeborene" Wahrheiten keiner Entwickelung bedürften. Sofern die Metaphysik nicht induktiv, durch Zuleitung von Erfahrungsstoff, sondern rein deduktiv vorschreitet, wenn auch nicht rein analytisch — es gibt, wie eben Kant nachgewiesen hat, auch synthetische allgemeine und notwendige Urteile und Begriffe — ist sie eine Wissenschaft a priori, nicht a posteriori.

Damit aber ist auch ihre große Gefahr, die scheinbare Unfruchtbarkeit gekennzeichnet. Wie ein Rad, dem der Reibungswiderstand fehlt, sich um seine eigene Achse dreht ohne von der Stelle zu kommen, so scheint es, kann auch das auf jede Erfahrung verzichtende Denken nicht von der Stelle kommen.

> „Ich sage dir: ein Kerl, der spekuliert,
> Ist wie ein Tier auf dürrer Heide,
> Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
> Und rings umher liegt grüne Weide!" (Goethe)

„Die leichte Taube", schreibt Kant, „indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Vorstellung fassen, daß es ihr im luftleeren Raume viel besser gelingen werde. Ebenso verließ Plato die Sinnenwelt, weil sie dem Verstande so vielfältige Hindernisse legt, und wagte sich jenseits derselben auf den Flügeln der Ideen, in den leeren Raum des reinen Verstandes." Genau dasselbe tut Bruno in der vorliegenden Schrift.

In Wahrheit ist diese Gefahr nur für eine unkritische, dogmatische oder scholastische Metaphysik vorhanden. Die erkenntniskritisch geklärte Metaphysik schaltet die Erfahrung keineswegs aus, sondern bringt sich nur bei jedem Erfahrungsstoffe deutlich zum Bewußtsein, was an ihm aus den sinnlichen Eindrücken und was aus dem sog. reinen Denken, d. h. aus den allgemeinen und notwendigen Voraussetzungen, stammt, ohne die unser Intellekt überall auch keine sinnlichen Erfahrungen, sondern eben nur Eindrücke von der Außenwelt

erhalten kann. Wie nun einerseits diese allgemeinen und notwendigen Voraussetzungen uns erst am Leitfaden der Erfahrung bewußt werden, so brauchen wir auch anderseits, ja dürfen wir auf den Leitfaden der Erfahrung nicht verzichten, um diese Voraussetzungen auszubauen und auszugestalten zu einem einheitlichen Gedankenbau, den wir auch — ein weiterer für die Metaphysik zulässiger Name — als Weltschematik bezeichnen können, weil er uns den zulässigen Rahmen, gewissermaßen die geometrischen Örter bezeichnet, innerhalb deren jede wirkliche Erscheinung ausschließlich denkbar bleibt. Nur scheinbar ist diese Bedeutung der Metaphysik rein negativ; die kritische Metaphysik zerstört nicht nur unhaltbare dogmatische Systeme, sie schafft auch Raum, liefert Grund und Boden für ein vernunftgemäßes Fürwahrhalten, für einen Vernunftglauben und eine sozusagen natürliche Religion. Wenngleich sie nicht die Grundfeste der letzteren sein kann, so muß sie doch, wie Kant a. a. O. S. 640 sagt, „jederzeit als die Schutzwehr derselben stehen bleiben, und die menschliche Vernunft, welche schon durch die Richtung ihrer Natur dialektisch ist, kann einer solchen Wissenschaft niemals entbehren, die sie zügelt und durch ein szientifisches und völlig einleuchtendes Selbsterkenntnis die Verwüstungen abhält, welche eine gesetzlose spekulative Vernunft sonst ganz unfehlbar in Moral sowohl als Religion anrichten würde".

Der letzte der vorliegenden Dialoge Brunos liefert uns nun ein geradezu klassisches warnendes Beispiel dieser gesetzlosen dogmatisch oder vielmehr verstandesmystisch spekulierenden Vernunft.

A priori bietet uns der menschliche Geist nur an sich leere Formen der Anschauung (Zeit und Raum) und gewisse Regeln des verknüpfenden Denkens (Beziehungsbegriffe), wie z. B. das sog. Kausalitätsgesetz, den Satz vom zureichenden Grunde, das Identitätsgesetz, den Grundsatz, daß der Widerspruch nicht ist: alles inhaltlose Denkformen, mit denen man ebensowenig einen Hund hinter dem Ofen hervorlocken als verständige Gedanken aus dem Nichts zaubern kann.

Die am häufigsten bei unklaren Metaphysikern auftretende Schwäche ist nun die Verdinglichung, die Hypostasierung oder, wie immer man es nennen will, solcher rein logischer und inhaltlich leerer Beziehungen. Ein gerade für die Beurteilung dieser Schrift Brunos wertvolles Beispiel mag erläutern, was wir meinen. Der Begriff des All ist ein reiner Beziehungsbegriff, er drückt nichts anderes aus als die zusammenfassende Einheit irgend welcher wirklicher oder möglicher Erfahrungsinhalte; der Begriff des Möglichen ist ein reiner Beziehungsbegriff, ebenso wie der des Vermögens; wir verstehen unter Möglichkeit die Bedingung oder auch eine Summe von Bedingungen, ohne die ein besonderer Erfahrungsinhalt nicht verwirklicht werden kann. Das Schema der Möglichkeit, sagt Kant, ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt (z. B. daß das Entgegengesetzte in einem Dinge nicht zugleich, sondern nur nacheinander sein kann), also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit; wir unterscheiden die Möglichkeit von der Notwendigkeit. Von Notwendigkeit reden wir, wenn der besondere Erfahrungsinhalt sich bei Vorhandensein jener Bedingungskonstellation verwirklichen muß, gleichwie der Schlußsatz aus gegebenen Prämissen; von bloßer Möglichkeit reden wir, wenn er sich bei Vorhandensein jener Konstellation nur verwirklichen kann, d. h. wenn immer noch eine besondere Bedingung hinzutreten muß, um die Wirkung herbeizuführen.

Möglichkeit und Notwendigkeit also verhalten sich wie zwei konzentrische Kreise, deren größerer die Möglichkeit ist; das zeitweilig nur Mögliche kann in einer späteren Zeit, bei Hinzutritt einer neuen Bedingung notwendig werden. Insofern ist es nicht richtig, wenn Kant sagt: Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit. Wahrscheinlich hat er dabei nur an die Denknotwendigkeit gedacht. Sowohl die Denkform der Möglichkeit wie die der Notwendigkeit entscheidet noch nichts über das Sein. In gewissem

Sinne ist allerdings auch das Denken eine Form des Seins. Wenn wir aber Denkmöglichkeit und Seinsmöglichkeit unterscheiden, so wollen wir im ersteren Falle eine bloße Möglichkeit als Vorstellungsinhalt, in letzterem eine solche auch als Empfindungsinhalt behaupten. Dasselbe gilt von dem Gegensatz des Denknotwendigen zum Seinsnotwendigen. Die Notwendigkeit des Denkens schließt keineswegs die Notwendigkeit des Seins außerhalb des Denkens ein. Wie Möglichkeit und Notwendigkeit in diesem Sinne Gegensätze bilden, das tritt am deutlichsten hervor in der Kategorie des Unmöglichen als des negativ Notwendigen. Auch der Begriff der Wirklichkeit ist eine bloße Form des beziehenden Denkens, der sich zu dem der Möglichkeit wie ein kleinerer konzentrischer Kreis zum größeren verhält, so zwar, daß alles Wirkliche auch einmal bloß möglich gewesen sein muß. Das Schema der Wirklichkeit, sagt Kant, ist das Dasein in einer bestimmten Zeit. Vor dieser bestimmten Zeit war das Wirklichgewordene nur möglich.

Als größter Fehler der in dieser Schrift Brunos enthaltenen Metaphysik erscheint mir nun der, diese Kategorien des Möglichen, Wirklichen und Notwendigen vollständig zu identifizieren, ihren Unterschied und ihre Gegensätzlichkeit völlig aufzulösen in der Voraussetzung eines unendlichen Alls. Ein unendliches All ist ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Denn wir haben ja gesehen, daß das All zusammenfassende Einheit ist. Am deutlichsten wird diese Einsicht unter Annahme einer unendlichen Zahl. Die Unzahl ist ebensowenig Zahl wie die Untugend Tugend. Jede auch die größte einstweilen gesetzte Zahl ist eine endliche Größe und gestattet die Hinzufügung einer weiteren Einheit. Sobald wir eine Zahl gleich unendlich setzen, so geben wir eben das Zählen auf, verdinglichen wir eine Tätigkeit und bringen sie eben dadurch nicht zum Abschluß, sondern zur Erstarrung, d. h. wir lassen sie dem Selbstmorde des Widerspruchs verfallen. Wenn wir im gewöhnlichen Leben das Wort „Unzahl", „Unendlich Viele" gebrauchen, so

meinen wir freilich nicht diesen Widerspruch, sondern lediglich, daß es uns persönlich unmöglich ist, die Tätigkeit des Zählens zu vollenden, während wir innerlich keineswegs zweifeln, daß eine uns unbekannte, aber bestimmte Zahl vorhanden ist. Der Widerspruch ist nicht, also hat auch eine unendliche Zahl keine Existenz. Die Unendlichkeit ist ein rein negativer Begriff, insofern, als ihre Verwirklichung einen sich selbst aufgebenden Widerspruch bildet. Eine positive Unendlichkeit, bei den Mystikern und Theosophen durch das Bild der sich in den Schwanz beißenden Schlange symbolisiert, muß als die größte Chimäre einer phantastischen, auf bloßen Wortunfug hinauslaufenden Metaphysik bezeichnet werden. Mit größerer Ausführlichkeit habe ich diese so einfache und doch seltsamerweise so oft verkannte Wahrheit in meiner Einleitung zu Brunos Dialogen „vom unendlichen All und den Welten" ausgeführt (Bd. III, S. XXIV—LIX dieser Sammlung), auf die daher verwiesen werden mag.

Es ist kein Wunder, daß die Verkennung dieser negativen Natur der Unendlichkeitsidee eine Chimäre nach der anderen gebiert, „das eben ist der Fluch der bösen Tat, daß sie fortzeugend Böses muß gebären!"

Hat man doch in unseren Tagen sogar bei Mathematikern infolge mangelnder philosophischer Klärung über die Unendlichkeitsidee eine Art von antieuklidischer Geometrie sich entwickeln sehen, als deren Vater der große Mathematiker Gauß zu bezeichnen ist, die stark an das letzte Buch dieser Dialoge und die Zeichnungen darin erinnert und die Prophezeiung Hobbes in Erfüllung bringt, daß die Menschen selbst die Axiome Euklids noch einmal leugnen würden.

Positiv läßt sich Unendlichkeit nur als Vermögen bezeichnen, sie bezeichnet Unerschöpflichkeit des Vermögens oder Schrankenlosigkeit, unbedingte Freiheit.

Eine vollendete Unendlichkeit ist nicht nur ein Selbstwiderspruch, da sie ein Ende des Unendlichen setzt, sie ist auch Negation der Frei-

heit. Denn Freiheit als Vermögen gedacht ist Wahlfreiheit zwischen verschiedenen Möglichkeiten, unbedingte Freiheit Wahl zwischen unbegrenzten Möglichkeiten, bedingte Freiheit (z. B. die menschliche Wahlfreiheit) Wahl zwischen bestimmten Möglichkeiten.

Es ist auffällig, daß gerade die Gegner der Wahlfreiheit sich auf den Widerspruch berufen, der darin liege, etwas zugleich wollen und nicht wollen zu können, sie, die schließlich alle dem denkbar größten Selbstwiderspruch verfallen, der darin liegt, alle Möglichkeiten in Notwendigkeiten umzustempeln, den uns angeborenen unserem Denken unentbehrlichen, durch innere Erfahrung jederzeit erkennbaren Unterschied zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zu verwischen. Umgekehrt aber ist ihr Einwand des Selbstwiderspruchs leicht abzuweisen, sobald wir nur zugeben, daß wir zwar nicht gleichzeitig dasselbe wollen und nicht wollen können, daß wir aber in unserem Willensakt entscheiden, ob wir etwas Bestimmtes entweder wollen oder nicht wollen. Frei ist der Wille als Vermögen zu wollen, nicht mehr frei ist seine vollendete Tätigkeit, der Akt des Wollens; frei ist die voluntas, nicht mehr frei die volitio. Denn selbstverständlich kann das Bestimmte oder schon die Bestimmung selbst nicht mehr unbestimmt sein. Das Wesen der Möglichkeit also ist nicht Selbstwiderspruch, sondern Unbestimmtheit, Unentschiedenheit zwischen mehreren, sei es selbst unbestimmt vielen Alternativen. Das Entweder — Oder ist kein Widerspruch, sondern eine Kategorie der Wahl, die Sinn nur hat, wenn wir ein Vermögen voraussetzen, das wählen kann. (Dies gilt auch da, wo es sich um ihre Anwendung bei rein theoretischen Fragen handelt; denn, wie ich des Näheren in meinem „Hochland der Gedankenwelt" S. 11 f. dargelegt habe, schließt sogar das urteilende Denken, die wissenschaftliche Entscheidung einen Willensakt ein.)

Wenn, wie Bruno meint, im letzten Grunde, sub specie aeternitatis, alle Möglichkeit auch Wirklichkeit wäre, so wäre alles Werden bloßer Schein, an Stelle des ewigen Werdens (des Lebens) träte ein

starres totes Sein. Denn nur im Bereiche des Werdens hat die Unendlichkeitsidee einen Sinn, ein unendliches (vollendetes) Sein ist eine contradictio in adjecto. Der mystische Vater der vollendeten Unendlichkeit Brunos ist der größte Ungedanke, der jemals einem konfusen Mystikerhirn entsprungen ist, nämlich das sog. Possest des Cusaners, jenes Bischof von Kues, der, wenn Bruno ihn auch gelegentlich selbst als einen höchst unklaren Kopf, als „unsicheren Schwimmer" kennzeichnet, doch zweifellos großen Einfluß auf ihn gehabt hat, freilich einen sehr verhängnisvollen Einfluß. Jenes barbarische Wortgebilde Possest, eine Probe des beim Cusaner die Grenzen der Geschmacklosigkeit überschreitenden Kirchenlateins, soll besagen, daß alles, was sein kann, auch ist, daß also Sein können und Sein zusammenfallen, identische Begriffe sind. Während für die gewöhnliche Ansicht die Wirklichkeit nur ein Ausschnitt des Möglichen ist, fallen für den Cusaner und für Bruno Möglichkeit und Wirklichkeit in Eins, allerdings merkwürdigerweise nur für Gottes sog. vollkommenes Abbild, das Universum als solches, nicht für die in ihm befindlichen Einzelwesen. Das Motiv dieser sonderbaren Behauptung war keineswegs ein bloß logischer Irrtum, sondern lediglich ein mystisches Gefühl der Wertschätzung des Quantitativen, der Gedanke der Vollkommenheit und Vollendung, irrtümlicherweise gegründet auf das quantitative, nicht das qualitative (sittliche) Moment. Solange nämlich die Schöpfung — dies ist die schon vom Cusaner ausgesprochene, von Bruno zum Überdruß wiederholte Begründung, — irgend eine Möglichkeit noch nicht verwirklicht hätte, würde ihr, so ist die Meinung, noch etwas ermangeln, — sie würde noch nicht „vollkommen" sein. Nun aber ist sie vollkommen. (?) Also muß sie alle unendlichen Möglichkeiten verwirklicht haben. (?) Anders das Einzelgeschöpf; für dieses bleiben innerhalb des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit unendliche Möglichkeiten der Daseinsgestaltung offen. Das Universum gliche hiernach gewissermaßen einem unermeßlichen Meeresspiegel, aus dem jederzeit irgendwo alles, was denkbar

und möglich ist, emportaucht, aber nicht überall, es bietet als Ganzes und in der Summe alles Einzelgeschehens stets dasselbe Bild, aber es wechselt der Ort der Erscheinungen. Man sieht, es handelt sich um ein nichtiges Spiel mit den leeren Beziehungsbegriffen des Möglichen und Unendlichen, die hier ohne weiteres zu seienden Wesenheiten — Entitäten — gestempelt werden, und es wäre nur konsequent, wenn man dieses Wortspiel noch weiter triebe und behauptete, daß nicht nur eine unendliche Welt, sondern unendlich viele unendlich große Welten mit unendlich vielen und unendlich großen Elementen existierten. Vgl. meine Einleitung zu Bd. III, S. XLI.

Es ist sonderbar, daß weder der Cusaner noch Bruno bemerkt zu haben scheinen, daß dieses Possest mit der Idee eines lebendigen Gottes, der wahrhaft Herr über Sein und Nichtsein aller Dinge sein muß, unvereinbar ist, obwohl doch beide, insbesondere auch Bruno in dieser Schrift, die Idee eines überweltlichen Gottes bestehen lassen. Ihre schärfste Zuspitzung findet diese mystische Metaphysik in dem Satze Brunos, daß in Gott Freiheit und Notwendigkeit dasselbe sei.

Der Theist wird sich letztere Formel nur in dem Sinne gefallen lassen, daß die Notwendigkeiten des Naturgeschehens, des Denkens und der Sittengesetze identisch sind mit freien Entschließungen des höchsten Wesens. Allein bei Bruno hat offenbar diese Formel jenen anderen Sinn, der nach Bruno am schärfsten von Spinoza ausgeprägt worden ist, der schließlich an Stelle eines lebendigen Gottes einen sog. Deus sive natura, eine sog. Substanz setzt, aus deren Begriffe alles Sein und Geschehen denknotwendig folgert — more geometrico —, wie die Lehrsätze der Mathematik aus ihren Axiomen und Grundsätzen.

Wenn Bruno gleichwohl von Gott im Sinne einer Persönlichkeit spricht, wie der Cusaner „vom unerkennbaren ewigen Vater des Lichts“, so ist dies eben ein Zeichen einer die unglaublichsten Widersprüche vereinigenden Verstandesmystik, — wir haben eine solche stets

von der unschuldigen und sehr berechtigten Mystik des Gefühls der christlichen Mystiker unterschieden —, die ihren letzten Grund in der Verdinglichung des Unendlichkeitsgedankens hat.

Bis zu welchem Widersinn Bruno sein mystisches sog. principium coincidentiae treibt, zeigt am deutlichsten seine Behauptung, daß die maxima und minima zusammenfallen, daß also die höchste Bewegung Ruhe ist. Für diese paradoxe Behauptung spricht zwar die bekannte optische Täuschung, die uns beispielsweise ein mit außerordentlicher Geschwindigkeit sich um seine Achse drehendes Schwungrad wie ein stehendes Rad erscheinen läßt, da jeder Punkt des Umkreises in so kurzen Zeitteilchen wieder an den Ausgangspunkt der Bewegung zurückkehrt, daß das Auge die Bewegung nicht mehr wahrnimmt. Es dürfte aber niemandem zu raten sein, seinen Finger zwischen die Speichen eines solchen Schwungrades zu stecken. Das Vertrauen auf den Brunoschen Satz, daß unendliche Bewegung Ruhe sei, würde ein solcher Philosoph gewiß mit zerschmettertem Finger zu büßen haben. Richtig ist auch, daß ein Kreis, je größer sein Radius wird, um so mehr auf langen Strecken seines Umfangs der geraden Linie sich zu nähern scheint. Aber gerade dieses Beispiel lehrt am deutlichsten, wie es eben bei all diesen Anschauungen nur auf die Relation, die Beziehung ankommt, denn gleichwohl wird niemand zweifeln, daß das Verhältnis aller Kreisumfänge, auch der jeweilig angenommenen größten zu ihren Radien stets dasselbe, nämlich $= \pi$ ist.

Daß dieses π eine irrationale Größe, ein unendlicher Bruch ist (3,14159 usw.), beweist wiederum nur die Unvernünftigkeit der positiven (vollendeten) Unendlichkeitsidee.

Zuzugeben ist allerdings, daß auch der Unendlichkeitsgedanke in allen seinen mannigfaltigen intensiven und extensiven Anwendungsfällen nicht rein negativ ist. Bloße Verneinung gibt überhaupt keinen Gedanken. Jede Verneinung läßt sich durch bloße Veränderung des Standpunktes zur Abszissenachse der Beziehungen in eine Bejahung



verwandeln. Was wir aber mit der Unendlichkeit bejahen, ist niemals das Sein, sondern stets nur das Vermögen.

Positiv ausgedrückt ist also Unendlichkeit im weitesten Sinne ein schöpferisches Vermögen, das ewig neue Formen des Seins schaffen kann. Jede Wirklichkeit, jede Schöpfung, jede Vorstellung ist dagegen bestimmt und insofern endlich. Der dialektische Schein, der dem Widerspruch einer seienden Unendlichkeit anhaftet, schwindet mit der Einsicht in die metaphysische Natur des Raumes und der Zeit, d. h. mit dem transzendentalen Idealismus, der den Raum als die bloße Form aller Erscheinungen der äußeren Sinne, als subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, die Zeit aber als die Form des inneren Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes begreift. Es ist Kants unstreitiges Verdienst, in seiner „Kritik der reinen Vernunft", unsere endgültige, allerdings schon von Berkeley (Prinzipien der menschlichen Erkenntnis) vorbereitete Befreiung von den beiden unendlichen Undingen Zeit und Raum als seienden Begriffsgespenstern gesichert zu haben.

Vgl. vor allem Kants „Kritik der reinen Vernunft" II. Buch, II. Hauptstück. Wir werden hier auf die rechte Spur geführt, „das Blendwerk zu entdecken, das die dogmatische Metaphysik so lange irregeführt hat".

Raum und Zeit sind nur Erscheinungen der Sinnenwelt. Dieser sog. Idealismus wird von nicht philosophischen Köpfen oft mißverstanden, er besagt keineswegs, daß die Sinnenwelt bloßer Schein ist. Er besagt nur, daß Objekt und Subjekt Beziehungsbegriffe sind, daß kein Objekt ohne Subjekt, aber auch kein Subjekt ohne Objekt gegeben ist. Wie nun das Auge sich selber nicht sehen kann, sondern nur die ihm gegebenen Objekte, so kann auch das Subjekt sich nicht in seinem Ansichsein erkennen. Es kann auch nicht das jenseits des Objekts liegende Fürsichsein erkennen (das Ding an sich). Nur widerspruchsfreie Annahmen, die niemals die Bedeutung von logischen Beweisen beanspruchen dürfen, können wir über den Urgrund alles Seins

und Geschehens machen. Wollen wir Widersprüche auf diesem Gebiete des vernünftigen Glaubens meiden, so müssen wir vor allem die Annahme ablehnen, daß diese ganze Erscheinungswelt die Wirkung einer blinden toten Materie sei. Aus Nichts kann Nichts werden. Der Tod kann nicht Ursprung des Lebens sein. Da wir selber Geist und Leben sind, so muß auch der Schöpfer der Welt, der Anfangsgrund Geist und Leben sein. Da persönliche bewußte Geister sind, so muß auch der Anfangsgrund alles Seins und Geschehens Bewußtsein und Persönlichkeit sein. Denn das denkbar größte Wunder in jenem Sinne, in dem vom Unglauben die Unmöglichkeit des Wunders behauptet wird, wäre nicht die sog. Schöpfung aus Nichts, d. h. aus der Kraft Gottes, sondern das schaffende Nichts.

Ceux qui ont dit qu'une fatalité aveugle a produit les effets que nous voyons dans le monde, ont dit une grande absurdité: car quelle plus grande absurdité, qu'une fatalité aveugle, qui aurait produit des êtres intelligents? (Montesquieu, de l'esprit des lois, c. 1.)

Keineswegs behauptet aber der richtig verstandene Idealismus, daß die Materie ein Nichts, daß der Felsen, der uns den Kopf zerschmettern kann, nicht vorhanden sei (keine empirische Realität habe), vielmehr ist die Materie eine Schöpfung, eine Wollung (volitio, nicht voluntas) Gottes, auf die unsere Wahrnehmung überall stoßen muß, wo die zahllosen Bedingungen dieser wenn auch nicht vollendet unendlichen, so doch unendlich ausdehnungsfähigen Krafterscheinung erfüllt sind. Ihr eigentliches Wesen ist die sog. Naturgesetzlichkeit, welche das Reich der Erscheinungen beherrscht. Die nachfolgenden Dialoge Brunos sind insofern eine wertvolle Propädeutik für die kritische Metaphysik der kantischen und nachkantischen Philosophie, als sie diese rein geistige Natur der Materie, den ihrer körperlichen (zeitlich-räumlichen) Erscheinungsform zugrunde liegenden Wesenskern uns zu verdeutlichen streben. Im übrigen bilden sie nur ein warnendes Beispiel

der phantastischen Verstandesmystik, in der jeder Versuch des endlichen Geistes untergeht, begreifen zu wollen, wie Sein und Werden gemacht wird.

Die Schöpfung nachzukonstruieren, ist eben nicht die Aufgabe einer kritischen Metaphysik. Vielmehr ist es unsere Aufgabe, die Naturgesetze, welche die äußere Erscheinungswelt durchwalten, zu erforschen, vor allem aber die sittlichen Gesetze zu würdigen, die unsere innere Welt beherrschen. Diese sittlichen Gesetze allein bilden neben dem mundus phaenomenon einen mundus intelligibilis, zu dessen Eingang die kritische Metaphysik uns lediglich den Weg freihält. Der vernünftige Glaube, der uns in diese höhere Welt einführt, eine bloße moralische Überzeugung kann sich nicht auf eine Begriffsdialektik gründen, die sich bei jedem Schritt in jene haarsträubenden Widersprüche verwickelt, wie solche uns Bruno in diesen Dialogen als geistreiche Entdeckungen bietet, sondern nur auf die Erfahrung, vor allem auf die Offenbarung Gottes und seiner sittlichen Weltordnung in der Geschichte. An eine solche zu glauben, ist Sache des freien Willens. Wer sich zum Glauben an sie anschließt, wird für den Kampf ums Dasein einen wertvollen Kraftzuwachs, einen moralischen Halt gewinnen, ohne darum auf irgend eine widerspruchsfreie wissenschaftliche Einsicht verzichten zu müssen.

Von der Ursache / dem Anfangsgrund / und dem Einen

Dem

hochedlen Herrn von Mauvissière

zugeeignet

Gedruckt in Venedig
Anno MDLXXXIV

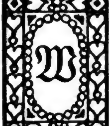
Widmung

geschrieben an den hochedlen

Herrn Michel von Castelnau,
Herrn von Mauvissière,
Concressalto und Joinville,

Ritter des allerchristlichsten Ordens,
Geheimen Rat, Hauptmann
von 50 Waffenträgern,
Botschafter bei Ihrer
Majestät der Königin
von England[1]

Hochverehrter und einziger Ritter!



ENN ich mit den Augen des Geistes Ihre Langmut, Beharrlichkeit und Sorgfalt betrachte, wie Sie für mich Dienste auf Dienste, Wohltaten auf Wohltaten gehäuft und mich Ihnen verbindlich gemacht und an Sie gefesselt haben, wie Sie jede Schwierigkeit zu überwinden, jede Gefahr zu bestehen wagen, um alle Ihre ehrenvollen Vorsätze zu verwirklichen: so begreife ich, warum Sie Sich den edelen Wahlspruch erkoren haben, der Ihren Wappenhelm ziert, auf dem ein kleiner Wasserfall durch sanftes Geriesel, aber beständigen und unablässigen Tropfenfall mit der unwiderstehlichen Kraft der Beharrlichkeit einen festen, harten, rauhen und mächtigen Felsblock aushöhlt, auflöst und zermalmt.

Wenn ich mir anderseits, um Ihre sonstigen ruhmvollen Taten beiseite zu lassen, vor Augen führe, wie Sie durch göttliche Vorausbestimmung und höchste Vorsehung mir zum starken und ausreichenden Beschützer zugeordnet sind gegen die ungerechten Kränkungen, die ich erdulde — die in der Tat einen wahrhaft heroischen Geist erheischen, um die Arme nicht sinken zu lassen und nicht zu verzweifeln vor solch einem reißenden Bergstrom verbrecherischer Ränke, in dem der Neid der Ignoranten, die Anmaßung der Sophisten, die Verkleinerung der Böswilligen, das Geschwätz der Lohnsklaven, die Verdächtigungen der Dummen, die Eifersüchteleien der Heuchler, die Gehässigkeiten der Ungebildeten, die blinde Wut des Pöbels, das Gewinsel der Bezüchtigten und die Rachsucht der Gestraften mich zu ertränken droht, wo es nur noch fehlte, daß auch noch ein boshafter und alberner Weiberklatsch hinzutrat, der mit seinen falschen Tränen vielfach mehr auszurichten vermag, als die Überschwemmung und Sturmflut der Anmaßung, des Neides, der Verunglimpfung, des Geredes und

der Verleumdung — all demgegenüber sehe ich in Ihnen den festen und unerschütterlichen Felsen, der sein Haupt aus dem tobenden Meer hervorreckt, unbekümmert um den Zorn des Himmels, um den heftigen Ansturm der schäumenden Wogen, um das pfeifende Geheul der Windstöße, das Brüllen des Sturmes, der nicht davor erzittert, vielmehr sich daran erbaut und grünt und gedeiht. So sind Sie mit einer doppelten Tugend ausgestattet, mit jener ausdauernden Sanftmut, die ihr Gleichnis in dem klaren und sanftrieselnden, den Felsen lockernden Quellwasser findet, und dem unbeugsamen Trotz, der den wilden Meereswogen einen Damm setzt, so bieten Sie den wahren Musen einen sicheren und ruhigen Hafen und sind anderseits die Klippe, an der alle falschen Anschläge und giftigen Intrigen zuschanden werden.[2]

Ich also, den noch niemand jemals der Undankbarkeit bezichtigen durfte, den noch niemand als unhöflich hat verleumden können, über den keiner sich mit Recht je hat beklagen können, ich, gehaßt von Dummen, verachtet von Niederträchtigen, geschmäht von Unwürdigen, verfolgt von der Roheit, ich, geliebt von Weisen, bewundert von Gebildeten, geachtet von Mächtigen, ein Günstling der Götter: ich, den Sie mit solcher Huld aufgenommen, verteidigt, befreit und in Schutz genommen haben, durch Sie aus einem gefahrvollen und furchtbaren Sturme gerettet, widme Ihnen diesen Anker, dieses zerrissene Segel und diese mir teuren und der Zukunft wertvollen Waren, damit sie in Ihrer Hut nicht untersinken in dem mir feindseligen, unbilligen und stürmischen Meere der Zeit. Im heiligen Tempel der Fama aufbewahrt wird dieses Werk nicht nur gesichert sein vor der Frechheit der Unwissenheit und der Zerstörungssucht der Zeit, sondern auch ein ewiges Zeugnis für Ihre unbesiegte Gunst bilden. Es wird der Welt bezeugen, wie ein edles und göttliches Geisteskind, gezeugt von hoher Geisteskraft, empfangen von geregeltem Verstande, geboren von der Nolanischen Muse es allein Ihnen verdankt, daß es nicht in den

Windeln starb, vielmehr einem Leben entgegengeht, das so lange dauern wird, als diese Erde ihre Bahn im ewigen Anblick der übrigen leuchtenden Gestirne wandelt.

Hier ist eine Philosophie, in der man alles das sicherlich und wahrhaftig findet, was man vergeblich sucht bei den ihr entgegengesetzten oder auch nur von ihr abweichenden Weltanschauungen. Und zunächst will ich Ihnen in fünf Dialogen alles das mit größter Kürze unterbreiten, was zur wirklichen Betrachtung der Ursache, des Anfangsgrundes und des Einen leitet.

Im ersten Dialoge gebe ich Ihnen eine Apologie, Verantwortung oder wie Sie es immer nennen wollen, für die fünf Dialoge des „Aschermittwochsmahls".

Im zweiten Dialoge erkläre ich zunächst den Grund der Schwierigkeit dieser Erkenntnis, eröffne ich die Einsicht in die große Entfernung zwischen dem Gegenstande der Erkenntnis und dem erkennenden Vermögen, der Erkenntnis selbst. Zweitens zeige ich, wie und inwieweit der Anfangsgrund und die Ursache durch das Begründete und Bewirkte (Folgerungen und Folgen) begreiflich wird. Drittens, wieviel die Erkenntnis des Wesens des Weltalls beiträgt zur Erkenntnis dessen, wovon es abhängt. Viertens, durch welche Mittel und Wege wir insonderheit versuchen können, das erste Prinzip zu erkennen. Fünftens, der Unterschied und die Übereinstimmung, die Dieselbigkeit und Verschiedenheit der Bedeutung des Begriffes „Ursache", — und des Begriffes — „Prinzip", „Anfangsgrund". Sechstens, was Ursache ist, wie sie sich unterscheidet als wirkende, formgebende, bildende und zwecksetzende, und wieviel Bezeichnungen die wirkende Ursache hat, und in welcherlei verschiedener Auffassung sie gedacht wird; wie diese wirkende Ursache in gewissem Sinne immanent ist, den natürlichen Dingen innewohnt, die Natur selber ist, und wie sie in einem anderen Sinne transzendent, den Dingen äußerlich ist; wie die bildende Ursache mit der wirkenden zusammenfällt, wie sie es ist, wodurch der Schöpfer

schafft und wie sie vom Schöpfer im Schoße der Materie erweckt wird; wie in einem und demselben Gegenstande das Prinzip, das Wirkende (der Schöpfer) und die Form zusammenfallen, und inwiefern die eine Ursache sich von der anderen unterscheidet. Siebentens, der Unterschied zwischen der bildenden Ursache und der universellen, welche letztere eine Seele ist, vermöge deren das unendliche All, als unendliches nicht in bejahendem, sondern in verneinendem Sinne ein einziges Lebewesen ist, und zugleich die in den Einzelwesen bildende, vervielfältigungsfähige und ins Unendliche vervielfachte Ursache, die um so vollkommener ist, je allgemeiner und höher sie in einem Subjekte auftritt: daher die großen Lebewesen, wie die Gestirne, vergleichsweise für göttlichere d. h. ohne Irrtum für geistig vollkommenere und für fehlerlosere selbstschöpferische Schöpfungen zu erachten sind. Achtens, daß die erste und hauptsächlichste natürliche Form, das bildende Prinzip und die schaffende Natur die Weltseele ist, die das Prinzip des Lebens, des Wachstums und der Empfindung in allen Dingen ist, die leben, wachsen und empfinden. Als Schlußfolgerung ergibt sich, daß es eines vernünftigen Denkens unwürdig ist, zu glauben, das Weltall und die großen Weltkörper seien unbeseelt, da sie vielmehr Teile und Glieder jener großen Lebewesen sind, die uns als die vollkommensten gelten. Neuntens, daß kein Ding, sei es noch so mangelhaft, zerbrochen, geschwächt und unvollkommen, ohne eigene Seele ist, wenn diese auch gerade in seiner augenblicklichen Konstellation keine sogenannte seelische Tätigkeit ausübt. Wir schließen mit Pythagoras und einigen anderen, die ihre Augen nicht umsonst offen gehalten haben, daß Ein unermeßlicher Weltgeist nach verschiedenen Verhältnissen und Rangstufen das ganze Sein durchwaltet und erhält. Zehntens, man lehrt uns begreifen, wie dieser Geist zusammen mit der Materie, welche letztere von den Babyloniern und Persern sein Schatten genannt wird, in allem lebt und wie demnach, da er sowohl wie jene unvergänglich ist, unmöglich irgend ein wahres Wesen der Vernichtung anheimfallen

oder einen endgültigen Tod erleiden kann, mag auch jegliches Ding unter gewissen Umständen seine Erscheinungsform ändern und sich, sei es in dieser, sei es in jener Zusammensetzung, sei es in dieser oder jener Anlage verändern; indem es die eine Daseinsform aufgibt, nimmt es nur eine andere an. Elftens, daß die Aristoteliker, Platoniker und andere Weltweise das wahre Wesen der Dinge nicht erkannt haben; es wird klargestellt, daß jene Dinge, die sie für Wesen jenseits der Materie halten, rein zufällige Eigenschaften sind, und daß erst die Erkenntnis der wahren Form uns auch erkennen lehrt, was Leben und was Tod ist: völlig ausgetilgt wird in der Tat die eitle und kindische Todesfurcht, man überzeugt sich von der Glückseligkeit, die eine Betrachtung der Grundlagen unserer Philosophie mit sich bringt, da sie die finsteren Schleier der törichten Schrecken des Orkus und des unseligen Charon zerreißt, jene Phantasien, die unserem Leben jede Süßigkeit rauben und unsere Daseinsfreude vergiften. Zwölftens, man unterscheidet die Form nicht in ihrer wesentlichen Bedeutung, in welcher sie eine ist, sondern nach Maßgabe ihrer Tätigkeitsweisen und Fähigkeiten, den artbildenden Stufen des Seins, welche sie hervorbringt. Dreizehntens, man erschließt den wahren endgültigen Charakter des formgebenden Prinzips; die Form ist eine vollkommene Gestalt, die im Stoffe je nach den von der stofflichen Form abhängigen zufälligen Dispositionen sich verschieden darstellt; letztere aber besteht aus verschiedenen Graden und Dispositionen der aktiven und passiven Eigenschaften. Man sieht, inwiefern sie veränderlich, inwiefern unveränderlich ist, wie sie einerseits den Stoff beschränkt und begrenzt, anderseits aber von diesem beschränkt und begrenzt wird.

Zum Schluß wird an einem dem sinnlichen Anschauungsvermögen angepaßten Gleichnis gezeigt, wie diese Form, diese Weltseele alles in allem sein kann und in jeglichem Teile des Ganzen ganz.

Im dritten Dialog geht man, nachdem im zweiten über die Form

gehandelt worden war, die mehr die Bedeutung der Ursache als des Prinzips hat, über zur Betrachtung des Stoffes, der mehr die Bedeutung des Prinzips (Anfangsgrundes)[3] und Elements, als der Ursache hat. Nach einigen Präludien zu Anfang des Dialogs wird zunächst gezeigt, daß jener David von Dinanto in seiner Weise gar nicht so dumm war, der die Materie für etwas hocherhabenes und göttliches erklärte. Zweitens, wie verschiedene philosophische Anschauungsweisen die Materie, ob sie zwar nur ein einziges und absolutes Wesen ist, in verschiedenster Weise auffassen können; denn sie objektiviert sich in verschiedenen Seinsstufen; sie verbirgt sich unter ebenso verschiedenen Gestalten, weshalb der eine sie so, der andere wieder anders auffaßt, je nach seiner ihm eigentümlichen Anschauungsweise, wie auch die Zahl vom Arithmetiker abstrakt und einfach, vom Musiker harmonisch, vom Kabbalisten symbolisch, und von anderen Narren oder anderen Gelehrten wiederum anders angeschaut wird. Drittens, ihre Bedeutung wird erklärt durch ihren Namen (Materie), dann durch die Verschiedenheit und Ähnlichkeit zwischen einem natürlichen und einem künstlichen Dinge, einem Naturerzeugnis und einem Artefakt. Viertens, wie man sich mit beschränkten Köpfen, die es nicht begreifen wollen, abzufinden hat, wie weit man verpflichtet ist, ihnen zu antworten und mit ihnen zu disputieren. Fünftens, aus der wahren Bedeutung der Materie ziehen wir den Schluß, daß keine wesenhafte Form das Sein verlieren kann, und man überzeugt sich gründlich davon, daß die Peripatetiker und sonstigen Philosophen des großen Haufens, mögen sie ihre Form auch als wesentliche bezeichnen, doch eigentlich keine andere Wesenheit gekannt haben als die Materie. Sechstens, man schließt auf ein einziges beständiges Formprinzip wie man ein einziges beständiges Stoffprinzip erkannt hat und daß durch die Verschiedenheit der Anlagen, die in der Materie sind, dem bildenden Prinzipium erst die Möglichkeit der vielgestaltigen Schöpfung verschiedener Arten und Individuen gegeben wird, es wird gezeigt,

woher es kommt, daß einige Anhänger der peripatetischen Schule nur die Materie als Substanz gelten lassen wollen. Siebentens, warum unser Verstand notwendigerweise Stoff und Form, Möglichkeit und Wirklichkeit unterscheidet; widerlegt wird der eventuelle Einwand, als ob man, ohne sich einem Vorwurf auszusetzen, den Träger und das Prinzip der natürlichen Dinge je nach dem philosophischen Standpunkt auf verschiedene Art und Weise erfassen könne, freilich mit mehr Nutzen in naturwissenschaftlicher und magischer Betrachtung, aber in größerer Mannigfaltigkeit in mathematischer und spekulativer Form, als ob es sich in der Philosophie nur um eine Übung und um ein Spiel des Verstandes handle, ohne sich ein wirklich wertvolles Ziel zu setzen, ohne eine Frucht für die praktische Lebensführung zu gewinnen, ohne welche doch jegliche Spekulation eitel sein würde. Achtens, die Materie läßt sich in zweifacher Weise betrachten, einmal als Vermögen, zum andern als Wesenheit.

Beginnen wir mit der ersten Betrachtung, so unterscheiden wir ein aktives und passives Vermögen, welche beide jedoch in gewissem Sinne auf Eins sich zurückführen lassen. Neuntens, aus dem achten Satze wird gefolgert, daß im Höchsten und Göttlichen alles Mögliche auch wirklich ist, daß das Universum alles ist, was sein kann, während andere Dinge nicht alles sind, was sie sein können. Zehntens, aus dem neunten Satze ergibt sich wiederum tiefgründig, kurz und deutlich, woher in der Natur die Fehler, die Mißbildungen, das Verderben und der Tod stammen. Elftens, in welchem Sinne das Allwesen in keinem Teile und doch auch wiederum in allen Teilen ist; dies gibt Anregung zu einer erhabenen Anschauung der Gottheit. Zwölftens, woher es kommt, daß der Verstand diese vollkommenste Tätigkeit und dieses vollkommenste Vermögen nicht begreifen kann. Dreizehntens, man schließt auf die Herrlichkeit der Materie, die ebenso mit der Form einig ist, wie das Vermögen mit der Tätigkeit. Vierzehntens, daraus, daß das Vermögen mit der Tätigkeit zusammenfällt,

und daß das Universum alles ist, was sein kann, sowie aus anderen Gründen ergibt sich, daß das Ganze Eines ist.

Im vierten Dialog geht man, nachdem im dritten die Materie als Vermögen betrachtet ist, dazu über, sie insofern zu betrachten als sie ein Substrat ist. Zunächst wird freilich unter allerlei Abschweifungen des Poliinnio der Begriff entwickelt, den einige Platoniker und sämtliche Peripatetiker von der Materie haben. An zweiter Stelle wird aus den eigenen Grundsätzen nachgewiesen, daß die Materie in körperlichen und unkörperlichen Dingen dieselbe ist; den ersten Grund dafür entnimmt man mit dem Vermögen derselben Gattung, den zweiten aus einer gewissen verhältnismäßigen Analogie des körperlichen zum unkörperlichen, des absoluten und konkreten; den dritten aus der Ordnung und Stufenleiter der Natur, die zu einem ersten Allumfassenden emporführt; den vierten aus der notwendigen Annahme einer Ununterschiedlichen, bevor die Materie sich als körperliche und unkörperliche scheidet; dieses Ununterschiedliche (Unentschiedene) wird durch die höchste Art der Bejahung bezeichnet; der fünfte Grund ist folgender: wie es einen gemeinsamen Grund für das sinnliche und begriffliche gibt, so muß dies auch für den Träger der Sinnlichkeit der Fall sein; sechstens, das Sein der Materie ist unabhängig vom Körpersein, daher man es ebensowohl unkörperlichen, wie körperlichen Dingen zuschreiben kann; siebentens, von der Rangfolge des Höheren und Niederen, die sich in allen Wesenheiten finden, so daß man überall eine gewisse Gemeinschaft voraussetzen kann, die derjenigen der Materie entspricht, welche stets durch die Gattungsbegriffe dargestellt werden, während die Form uns verdeutlicht wird durch die spezifische Unterscheidung; achtens, ein äußerlicher Beweisgrund, der aber von vielen zugelassen wird; neuntens die Mehrheit der Arten in der intelligiblen Welt; zehntens die Ähnlichkeit und Nachahmung der drei Welten, der metaphysischen, physischen, logischen; elftens, daß jede Zahl, Verschiedenheit, Ordnung, Schönheit und Zier sich auf den Stoff bezieht.

Zum dritten werden kurz vier Einwürfe zugelassen, die widerlegt werden. Viertens wird dargelegt, wie ein verschiedenes Verhältnis zwischen diesem und jenem Stoffe besteht, und wie die Materie in den unkörperlichen Dingen mit der Wirkung zusammenfällt, und wie alle Arten des Ausgedehnten in der Materie, alle Qualitäten aber in der Form enthalten sind. Fünftens: kein Weiser hat jemals behauptet, die Formen würden von der Materie von außen aufgenommen, sondern jene bringt sie von innen, aus ihrem eigenen Schoße hervor. Daher ist sie keineswegs ein prope nihil, sozusagen ein Nichts, sondern alle Formen sind in ihr enthalten, werden von ihr selber durch die Kraft, die von ihr ununterscheidbar ist, erzeugt und geboren, und sie haben nicht minder Wirklichkeit im sinnlichen und entwickelten Sein, wenn nicht gemäß ihrer zufälligen Subsistenz; denn alles, was man sieht und was sich durch die auf den Ausdehnungen gegründeten zufälligen Umstände offenbart, ist reiner Zufall, während die unteilbare Wesenheit immer beharrt und mit der unteilbaren Materie zusammenfällt. Daher sieht man klar, daß die Entwicklung stets nur als Zustand gelten darf, derart, daß die wesentlichen Unterschiede verborgen bleiben, was selber Aristoteles von der Wahrheit gezwungen behauptet hat. Wenn wir also gut nachdenken, können wir daraus schließen, daß die einfache Substanz einzig ist, daß einzig ist das Wahre und Seiende, welches sich in unzähligen Umständen und Individuen darstellt und in ebenso vielen und verschiedenen Erscheinungsformen offenbart. Sechstens erhellt, wie es gegen alle Vernunft verstößt, mit Aristoteles und anderen seinesgleichen zu behaupten, das Sein komme dem Vermögen nach der Materie zu; denn nach ihren eigenen Behauptungen ist diese ja tatsächlich veränderungslos und alle Veränderung und aller Wechsel, alles Geschehen ist erst eine Folge der Zusammensetzung nach ihrer eigenen Annahme. Siebentens wird die Begierde der Materie dargestellt und gezeigt, wie man diese vergeblich zu begrenzen versucht, wie die Aristoteliker selber sie als eine Tochter der

Bedürftigkeit bezeichnen und in ähnlicher Weise die unersättliche Gier dieses fruchtbaren Weibwesens versinnbildlichen.

Im fünften Dialog wird besonders vom Einen gehandelt und das Fundament aller naturphilosophischen und metaphysischen Erkenntnis vollendet. Zunächst wird hier der Satz von der Koinzidenz der Materie und Form, des Vermögens und der Verwirklichung aufgestellt; die Einteilung in das, was ist, und was sein kann, hat nur logische Bedeutung, physisch ist beides untrennbar, ununterschiedlich und eines, und gleichermaßen unendlich, unbeweglich, unteilbar, ohne Unterscheidung zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, zwischen dem Anfang und dem Angefangenen. Zweitens, in diesem unendlichen All ist das Jahrhundert nicht vom Jahr, das Jahr nicht vom Augenblick, die Fußlänge nicht von der des Stadiums, die des Stadiums nicht von der Parasange zu unterscheiden, und dem Wesen nach ist das eine vom anderen nicht verschieden, vielmehr ist im Universum keine Zahl, vielmehr ist das Universum Eines. Drittens wird gezeigt, daß im Unendlichen der Punkt sich nicht vom Körper unterscheidet; denn das Vermögen fällt mit der Wirklichkeit zusammen, und wenn der Punkt sich zur Linie, die Linie sich zur Fläche, die Fläche sich zum Körper entwickeln läßt, so ist jener lang, diese breit, so hat die Fläche bereits auch die dritte Dimension (Tiefe), und jegliches Ding hat Länge, Breite und Tiefe und ist folglich ein und dasselbe und das Universum ist Mittelpunkt und Umfang überall. Viertens zeigt sich, wie jenes Wesen, das wir Gott nennen, innerlicher in Allem ist, als man sich die Form des Ganzen denken kann — denn Er ist die Wesenheit, durch die alles, was ist, sein Sein hat, und da Er in allem ist, ist jegliches Ding Ihm innerlicher, als die eigene Form dem Ganzen, — man schließt daraus auch, daß Jegliches in Jeglichem ist und daß also alles Eins ist. Fünftens wird auf den zweiflerischen Einwand geantwortet, daß alle besonderen Wesen sich verändern und daß die verschiedenen Stoffe, um in eine andere Seinsweise überzugehen, immer andere Formen an-

nehmen; es wird gezeigt, wie in der Vielheit Einheit und Einheit in der Vielheit ist, wie das Seiende ein vieleiniges und einheitlichvieles ist, wie schließlich in Wesenheit und Wahrheit nur Eines ist. Siebentens wird bemerkt, wie jeder, der dieses Eine gefunden, d. h. den Grund dieser Einheit gefunden hat, den Schlüssel gefunden hat, ohne den es unmöglich ist, die Pforte zur wahren Naturanschauung zu erschließen. Achtens wird in neuer Anschauungsform dargestellt, daß das Eine, Unendliche, das Seiende und das, was in allem und durch welches alles ist, überall dasselbe ist, und daß somit die unendliche Ausdehnung, da sie keine begrenzte Größe ist, mit dem Individuum zusammenfällt, wie auch die unzählbare Menge, da sie keine Zahl ist, mit der Einheit zusammenfällt. Neuntens, das Unendliche hat keine Teile, alles, was wir in ihm als Verschiedenheit und Besonderheit betrachten, ist nur das verschiedene und besondere Angesicht einer und derselben Substanz. Zehntens, auch die beiden äußersten auf der Stufenleiter der Natur bilden nicht zwei Prinzipien, vielmehr treffen alle Gegensätze schließlich in einer Übereinstimmung zusammen. Daher ist die Höhe dasselbe wie die Tiefe, der Abgrund ist ein noch unangezündetes Licht, die Finsternis ist Klarheit, das Große ist das Kleine, der Streit ist Freundschaft, das Teilbare ist unteilbar, das Atom ist unendlich groß, und so ist jedes auch sein Gegenteil. Elftens wird gezeigt, wie gewisse mathematische Begriffe, z. B. der Punkt und die Eins dazu dienen, zur Betrachtung des Seienden und Einen anzuregen, an sich aber unzulänglich sind, dasselbe zu kennzeichnen. Daher sollte man den Pythagoras, Parmenides und Plato nicht so falsch auslegen, wie das Aristoteles in seiner voreiligen Kritik getan hat. Zwölftens, da die Substanz und das Sein von der Quantität, vom Maß und von der Zahl zu unterscheiden ist, muß man schließen, daß sie einzig und unteilbar in Allem und in jeglichem Dinge ist. Dreizehntens werden Zeichnungen gegeben zur Bestätigung des Satzes, daß die Gegensätze in Wahrheit zusammentreffen, von einem und demselben Anfang aus-

gehen und in Wahrheit und Wesenheit eins sind: nachdem man es mathematisch erkannt hat, muß man es auch im natürlichen, physischen Sinne einräumen.

Dies, hochverehrter Herr Ritter, ist der unumgängliche Ausgangspunkt für jede speziellere und angewandte Erforschung der Dinge. Dies ist sozusagen der Samen, aus dem die Vielheit aller naturphilosophischen Folgerungen keimen muß. Von hier beginnt das Gewebe, die Anordnung und der Aufbau der spekulativen Wissenschaften. Ohne diese Einführung versucht man umsonst einzutreten und zu beginnen. Mögen Sie denn mit günstiger Gesinnung diesen Anfang entgegennehmen, dieses Eine, diesen Urquell, dieses Hauptstück; es wird Kinder und Nachkommen zeugen, größere Bäche und Ströme werden sich aus ihm ergießen, seine Zahl wird sich immer mehr vervielfältigen, seine Glieder werden sich immer mehr ausgestalten, bis daß, wenn erst die Nacht ihren schläfrigen Schleier und finsteren Mantel sinken läßt, der leuchtende Titan, der Vater der göttlichen Musen, umgeben von seiner Familie, seinem ewigen Hofstaat alle nächtigen Gebilde mit seinen Fackeln verscheuchen und einen neuen Tag für die Welt heraufführen wird, wenn sein Triumphwagen aus den rosigen Pforten dieser reizenden Aurora emporrollt. — Vale![4]

Giordano Bruno an die Anfangsgründe des Weltalls[5]

Der du noch weilst am Lethequell,
Dem Ursprung aller Meereswogen,
Steh auf, o Titan, strahlend hell,
Zum Sternenzelte durch mein Flehn gezogen!
Ihr, Wandelsterne, schaut in euren Gleisen
Auch meine Doppelseele[6] mit euch kreisen,
Nachdem ihr mir die Himmelsbahn erschlossen,
Betrachtet mich als euren Weggenossen!

Erschließet mir das Doppeltor der Träume,
Wenn ich mit euch durchschwebe Himmelsräume!
Was der Geiz der Zeit uns lange
Vorenthalten und verborgen,
Seht, wie ich mich unterfange,
Es an diesem lichten Morgen,
Der die Geister soll erwecken,
Zu enthüllen, aufzudecken!

Was zagst du noch, weil dein Jahrhundert
Unwürdig deine Gaben nicht bewundert!
Schau, wenn noch dunkle tiefe Schatten
Die Täler füllen und die Matten,
Wie längst in lichter Ätherwonne
Unser Olymp empfängt den Kuß der Sonne!
Am ros'gen Lichte, das sein Haupt umglüht,
Begeist're dich, mein zagendes Gemüt!

An den eignen Geist

Wurzeln senkst du, mein Berg, in der Erde tiefstes Geheimnis,
Aber dein Scheitel tauscht kühn mit den Gestirnen den Gruß.
Dorther ruft dir in goldner Schrift ein seelenverwandter
Geist: Entscheide dich selbst, ob du dem Hades gehörst
Oder vielmehr dem erhabenen Sein und Jupiter huldigst!
O verliere dein Recht nicht an der Trägheit Gesetz,
Das, wenn du nieder dich lässest, dir dräut mit dem dunkelen Wasser,

Welches Vergessenheit wirkt in acherontischer Flut!
Nein, vielmehr zum Himmel empor! Dort suche die Heimat!
Denn, wenn Gott dich berührt, wirst du zu flammender Glut!

An die Zeit

Langsamer Greis, zugleich doch auch schnell, ein Beschließer und Öffner,
Nennt man mit Fug dich gut, nennt man dich böse mit Recht?
Freigebig bist du und geizig und nimmst wieder, was du gegeben,
Selber verschlingst du das Kind, Grausamer, das du gezeugt!
Wenn so du alles erbaust und wiederum alles zerstörest,
Nenn' ich nun darum dich gut oder nicht böse vielmehr?
Doch, wo vergeblich voll Wut du die Sichel erhebest zum Streiche,
Sinken lasse die Hand, schone die höhere Welt,
Die von den Spuren der Nacht und des Chaos völlig gereinigt!
Zeitlos waltet ihr Reich jenseits von böse und gut!

Von der Liebe

Die Liebe, sie enthüllt den Grund der Wahrheit
Der schauenden Vernunft, sie sprengt das Eisentor
Des Vorurteils, sie scheucht des Irrtums Nebelflor,
Sie strahlt als mein Gestirn in Äthers Klarheit.

Was Himmel, Erden, Höllen tief verwahren,
Vergegenwärtigt sie dem Aug', dem Ohr'.
So ziel denn Amor, gut, dein Pfeil durchbohr'
Die Herzen, daß sie dir sich offenbaren!

Wohlan, gemeines Volk, schlag' auf die blöden Augen,
Laß sie die Wahrheit schaun, wenn sie dazu nur taugen!
Geblendet blinzeln sie —, drum nennt ihr Amor blind;

Nur weil ihr kindisch seid, deucht Amor euch ein Kind;
Und weil ihr falsch und arg, Beständigkeit euch Spott,
Schwört ihr, daß treulos sei und falsch der Liebe Gott!

Ursache, Grund und Ewig Eines

Ursach' und Grund und du das Ewige Eine,
Dem Leben, Sein, Bewegung rings entfließt,
Das sich in Höh' und Breit' und Tief' ergießt,
Daß Himmel, Meer und Unterwelt erscheine!

Mit Sinn, Vernunft und Geist erschau' ich deine
Unendlichkeit, die keine Zahl ermißt,
Wo Mittelpunkt und Umfang allwärts ist;
In deinem Wesen weset auch das meine!

Ob blinder Wahn sich mit der Not der Zeit,
Gemeine Wut mit Herzenshärtigkeit,
Ruchloser Sinn mit schmutz'gem Neid vereinet:

Sie schaffen's nicht, daß sich die Luft verdunkelt,
Weil doch trotz ihrer unvergleichlich funkelt
Mein Aug' und meine schöne Sonne scheinet!

Erster Dialog

Personen: Elitropio. Filoteo. Armesso.[7]

ELITROPIO: Wie Gefangene, die langer Aufenthalt in einem dunklen Turme dem Sonnenlicht entwöhnt hat, so werden viele, die in der gewöhnlichen Philosophie aufgezogen sind, erschrecken und staunen und in Verwirrung geraten, weil sie die neue Sonne Deiner klaren Begriffe nicht gleich ertragen können.

Filoteo: Das ist nicht Schuld des Lichtes, sondern der Augen. Je schöner und strahlender die Sonne ist, um so verhaßter und unangenehmer erscheint sie den Augen der Nachtkäuze.

Elitropio: Ein schweres, seltenes und einzigartiges Unternehmen hast Du vor, Filoteo, wenn Du sie aus der finsteren Höhle heraustreiben und dem offenen, ruhigen und heiteren Anblick der Gestirne zuführen willst, mit denen wir den tiefblauen Himmelsmantel in so schöner Mannigfaltigkeit besät sehen. Obwohl Dein barmherziger Eifer den Menschen ja nur eine hilfreiche Hand reichen will, so werden doch die Beweise ihres Undanks Dir gegenüber nicht weniger verschieden sein, als die zahlreichen Tiergattungen, die die gütige Erdenmutter aus ihrem Schoße gebiert und ernährt: wofern es richtig ist, daß die menschliche Gattung in ihren Individuen alle Verschiedenheiten der anderen Gattungen ausprägt, da sich bei ihr das Ganze deutlicher in jedem einzelnen widerspiegelt, als bei den anderen Gattungen. Daher wird man solche sehen, die wie blinde Maulwürfe nicht so bald die freie Luft atmen, als sie auch schon schleunigst wieder sich in die Erde einwühlen und ihre dunklen Gänge und heimatlichen Höh-

lungen wieder zu gewinnen streben; andere werden wie Nachtvögel, sobald sie die purpurfarbene Botin der Sonne im leuchtenden Osten erblicken, von der Schwäche ihrer Augen genötigt eine dämmerige Zuflucht suchen. Alle Geschöpfe, die vom Anblick der himmlischen Lichter verbannt und für Plutos ewige Gefängnisse, Grüfte und Grotten bestimmt sind, werden vom schaurigen Chor der Alekto zurückgerufen die Fittiche spannen und in schnellem Fluge zu ihren Wohnungen flüchten. Aber die zum Anschauen der Sonne geschaffenen Wesen werden, wenn sie das Ende der ihnen verhaßten Nacht wahrnehmen, die Güte des Himmels preisen und die heißersehnten und erhofften Strahlen der kristallenen Kugel begrüßen, mit Herzen, Mund und Händen werden sie Gott für ihren Aufgang danken. Wenn Titan die feurigen Rosse vom goldenen Osten antreibt und das schläfrige Schweigen der feuchten Nacht durchbricht, dann werden die Menschen vernünftig reden, die harmlosen und wolligen Schafherden werden blöken, die gehörnten Rinder unter der Obhut der rauhen Hirten brüllen; die Esel Silens werden ein Geschrei erheben, als ob sie von neuem den bestürzten Göttern zur Hilfe den dummen Giganten Schrecken einjagen sollten; sich auf ihren schmutzigen Lagern wälzend werden hauerbewehrte Eber grunzen, Tiger, Bären, Löwen, Wölfe und listige Füchse werden ihre Häupter aus den Höhlen hervorstecken, von ihren einsamen Höhen aus das ebene Jagdgefilde betrachten und aus tierischer Brust wird ein allgemeines Grunzen, Brummen, Heulen, Brüllen und Winseln erschallen. In der Luft und im Laubdach weitverästeter Bäume werden Hähne, Adler, Pfauen, Kraniche, Tauben, Schnepfen, Nachtigallen, Krähen, Elstern, Raben, Kuckucke und Zikaden nicht müde werden, ihr geräuschvolles Krähen, Zwitschern und Zirpen zu verdoppeln. Aus dem klaren und unbeständigen Gefilde des Wassers werden die weißen Schwäne, die vielfarbigen Enten, die geschäftigen Taucher, die Sumpfvögel, die heiseren Gänse, die melancholisch quakenden Frösche die Ohren dermaßen mit ihren Klängen

betäuben, daß dieses warme Sonnenlicht, sobald es die Luft dieser glücklichen Hemisphäre durchdringt, sich nicht nur begrüßt, sondern vielleicht gar belästigt fühlen muß von all den verschiedenen Stimmen, die ebenso mannigfaltig sind, wie die Geister nach Größe und Beschaffenheit, die sie aus der Tiefe ihrer Brust hervorbringen.

Filoteo: Es ist nicht nur gewöhnlich, sondern auch natürlich und notwendig, daß jegliches Geschöpf seinen Laut von sich gibt, und es ist nicht möglich, daß ein Tier regelmäßig betonte und artikulierte Töne bilde, wie ein Mensch, weil seine Körperbildung entgegengesetzt, sein Geschmack und seine Nahrung verschieden ist.

Armesso: Mit Verlaub, vergönnen Sie auch mir eine Bemerkung zu machen nicht über das Licht, sondern über einige Nebenumstände, die unser Gemüt nicht so sehr zu erbauen als vielmehr das Gefühl des Zuschauers zu verletzen geeignet sind. Denn um des lieben Friedens und der Ruhe willen, die ich Ihnen in brüderlicher Liebe wünsche, möchte ich nicht, daß diese Ihre Unterhaltungen sich wieder zu Komödien, Tragödien, Klageliedern, Dialogen, oder wie soll man es nennen, entwickeln, wie jene, die vor kurzem, als sie ins Feld der Öffentlichkeit heraustraten, Sie selber zwangen, Ihr Zimmer zu hüten und zu Hause zu bleiben.

Filoteo: Reden Sie frei heraus!

Armesso: Ich werde nicht sprechen wie ein Prophet, wie ein verzückter Seher, ein außer sich geratener Apokalyptiker oder jene verengelte Eselin Bileams, nicht faseln als sei ich von Bacchus begeistert oder vom Hauche der zuchtlosen Musen des Parnaß aufgeblasen oder wie eine von Phöbus geschwängerte Sibylle oder eine weissagende Kassandra, noch als wäre ich vom Scheitel bis zur Sohle voll von apollinischem Enthusiasmus, als säße ich im Orakel auf dem Dreifuß, oder als wäre ich ein zur Lösung der Rätsel der Sphinx berufener Ödipus oder stände als Salomo vor der Königin von Saba; nicht wie Kalchas, der Dolmetscher des olympischen Senats, nicht wie der vom Geist

erfüllte Merlin oder einer, der aus der Höhle des Tryfonius kommt, sondern schlechtweg und einfach sprechen wie ein gewöhnlicher Mensch, der etwas anderes im Sinn hat, als sich das große und kleine Gehirn so lange zu destillieren, bis die sog. dura und pia mater nur als trockener Rest übrig bleibt; als ein Mensch, sage ich, dem kein anderes Gehirn zur Verfügung steht, als das meinige, dem auch die Götter der niedrigsten Klasse, das Hofgesinde des Olymp sich versagen, jene meine ich, die weder Ambrosia essen noch Nektar trinken, sondern die ihren Durst mit dem Bodensatz der Fässer und den zurückgebliebenen Weinresten stillen müssen, wenn sie nicht klares Wasser bei den Quellnymphen vorziehen; jene meine ich, die sich uns vertraulicher, umgänglicher und häuslicher zu erweisen pflegen, wie beispielsweise Bacchus oder der trunkene Eselreiter, wie Pan, wie Vertumnus, Faunus und Priapus, die alle uns noch nicht einmal um einen Strohhalm mehr in ihre Geheimnisse einweihen, als sie selbst ihren Pferden Mitteilungen machen.

Elitropio: Ein gar zu langes Proömium!

Armesso: Nur Geduld! denn der Schluß wird kurz sein. In Summa will ich sagen, daß ich Sie Worte hören lassen will, die Sie nicht erst zu entziffern brauchen, nicht erst einer Destillation zu unterwerfen und in die Retorte zu bringen, im Marienbad aufzulösen und nach einem Rezept der Quintessenzen zu sublimieren brauchen, sondern solche, wie schon meine Amme sie mir eingetrichtert hat, die nahezu so drall, starkbusig und dickbäuchig war und so üppige Lenden und Hinterbacken besaß, wie jene Londonerin, die ich neulich in Westminster sah, die zufolge guter Leibespflege über ein paar Brüste verfügte, die man mit den Reitstiefeln des Riesen Sankt Sparagorio vergleichen könnte und die zu Leder gegerbt gewiß zwei ferraresische Dudelsäcke abgeben würden.

Elitropio: Für eine Einleitung dürfte das genügen!

Armesso: Nun denn, um zu Ende zu kommen, ich möchte von Ihnen erfahren — lassen wir einmal das Gerede von dem Licht und

Glanz Ihrer Philosophie ganz beiseite — mit was für Klängen meinen Sie wohl, soll jenes Musterwerk von Gelehrsamkeit von uns begrüßt werden, das als Aschermittwochsmahl zur Ausgabe gelangt ist? Was für Tiere sind es, die dies Aschermittwochsmahl rezitiert haben? Ich frage, waren es Wasser-, Luft-, Land- oder gar Mondtiere? Und indem ich von den Äußerungen eines Herrn Smith, Prudenzio und Frulla absehe —, möchte ich nur wissen, ob diejenigen sich irren, die da behaupten, Sie selber hätten hier das Gebell eines wütenden Hundes erhoben, ja stellenweise den Affen, den Wolf, die Elster, den Papagei, bald das eine, bald das andere Tier nachgeahmt und bedeutende und ernste, moralische und physikalische, unwürdige und würdige, philosophische und komische Dinge durcheinander gemengt.

Filoteo: Wundern Sie Sich nicht darüber, Bruder, denn es war nichts weiter als ein Gastmahl, wo die Gehirne von Einflüssen geleitet werden, wie sie durch die Einwirkung des Geschmacks und Duftes der Speisen und Getränke entstehen. Wie nun das Gastmahl stofflich beschaffen ist, so wird es sich auch in der Unterhaltung und dem Geiste nach gestalten. So hat denn auch jenes Buch in Gesprächsform seine mannigfaltigen und verschiedenen Teile, wie sie ein Gastmahl zu haben pflegt, es hat seine eigentümlichen Verhältnisse, Umstände und Mittel wie ein Gastmahl dies mit sich bringt.

Armesso: Mit Vergunst, helfen Sie mir, das zu verstehen!

Filoteo: Nun, bei einem Gastmahl pflegen sich doch nach Brauch und Gewohnheit Salat, Pastete, Früchte, Hausmannskost, Leckerei, Gesundes und weniger Gesundes zu finden; Kaltes und Warmes, Rohes und Gekochtes, aus dem Wasser, vom Lande, Zahmes und Wildes, Geröstetes, Gesottenes, Reifes, Herbes; Sachen, die allein der Ernährung und solche die nur dem Gaumen dienen; Substantielles und Leichtes, Salziges und Fades, Rohes und Eingemachtes, Bitteres und Süßes. So sind auch hier in bestimmter Reihenfolge Gegensätze und Verschiedenheiten aufgetischt worden, für verschiedenartige Geschmäcke

und Magen bestimmt, wie solche bei unserem symbolischen Gastmahle sich einstellen können, damit sich keiner beklagen kann, er sei umsonst gekommen, und damit der eine dies, der andere jenes zu sich nehmen kann.

Armesso: Schon gut; aber was sagen Sie dazu, wenn daneben in Ihrem Gastmahl auch Sachen aufgetischt sind, die weder als Salat noch als Pastete, weder als Obst noch als Hausmannskost, die weder kalt noch warm, die weder roh noch gekocht, weder für den Gaumen noch für den Hunger, weder für Gesunde noch für Kranke taugen und also weder aus den Händen eines Kochs noch eines Apothekers hervorgegangen sein können?

Filoteo: Sie werden sehen, daß unser Gastmahl auch in diesem Punkte sich von keinem beliebigen anderen unterscheidet. Wie dort mitten beim besten Essen jemand sich an irgend einem zu heißen Bissen verbrennt, so daß er ihn entweder ausspeien oder widerwillig hinunterwürgen muß, oder wie einem sich etwas zwischen die Zähne setzt, oder er sich gelegentlich selber auf die Zunge beißt, oder ein Steinchen zwischen seinen Zähnen bemerkt, so daß er den ganzen Bissen ausspeien muß, oder gar ein Haar vom Barte oder Haupte des Kochs sich in seinen Gaumen schleicht und ihn zum Brechen reizt oder ihm eine Gräte im Halse stecken bleibt, oder ihn ein Knochen im Schlunde in Erstickungsgefahr bringt, — genau so haben sich leider bei unserem Gastmahl zu unserem eigenen und zum allgemeinen Mißvergnügen entsprechende und ähnliche Dinge eingefunden. Das alles kommt von der Sünde unseres Urvaters Adam, durch die unsere verderbte Menschennatur dazu verdammt ist, selbst im Genuß auf mancherlei Verdruß zu stoßen.

Armesso: Fromm und erbaulich! Nun, was wollen Sie denen entgegnen, die Sie für einen wütenden Zyniker erklären?

Filoteo: Ich werde es gern, wenn nicht ganz, so doch teilweise zugestehen.

Armesso: Aber wissen Sie auch, daß es kein so schwerer Vorwurf ist, Beleidigungen zu erleiden, als sie zuzufügen?

Filoteo: Mir genügt es, daß die meinigen Racheakte, die der anderen aber Angriffe heißen.

Armesso: Auch die Götter sind Beschimpfungen ausgesetzt, aber selber zu schimpfen, zu verleumden und zu beleidigen ist Sache einer gemeinen, unwürdigen, nichtsnutzigen Gesinnung.

Filoteo: Das ist wahr; aber ich habe nicht beleidigt, sondern lediglich Beleidigungen zurückgewiesen, die nicht mir, sondern der verachteten Philosophie zugefügt waren, und ich tat es, damit nicht zu den erlittenen Kränkungen noch neue hinzukämen.

Armesso: Wollen Sie Sich denn als bissigen Hund hinstellen, damit niemand mehr wage, Sie zu belästigen?

Filoteo: So ist es. Ich wünsche Ruhe, und Verdrießlichkeiten machen mich verdrießlich.

Armesso: Ja, aber man meint doch, daß Sie zu scharf vorgegangen sind.

Filoteo: Mögen sie mir nicht noch einmal kommen, mögen sie lernen, nicht wieder mit mir und anderen zu disputieren, indem sie aus ähnlichen Voraussetzungen diese Schlüsse ziehen.

Armesso: Die Beleidigung war privat, die Rache öffentlich.

Filoteo: Darum ist sie nicht ungerecht; denn gar manche Irrungen, die privatim begangen werden, müssen öffentlich gebüßt werden.

Armesso: Aber auf diese Weise werden Sie Ihren guten Ruf verderben und Sich tadelnswerter machen, als jene; denn man wird öffentlich sagen, daß Sie unverträglich, launenhaft, empfindlich, daß Sie ein eigensinniger Kopf sind.

Filoteo: Das kümmert mich wenig, wenn nur diese und andere mich nicht belästigen, und darum zeige ich den zynischen Stock, damit sie mich und meine Handlungen in Frieden lassen, und wenn sie mir

nichts Angenehmes sagen wollen, wenigstens nicht ihre Unhöflichkeit an mir ausüben.

Armesso: Scheint es Ihnen eines Philosophen würdig, auf Rache zu sinnen?

Filoteo: Wenn die, so mich belästigen, eine Xanthippe wären, würde ich vielleicht ein Sokrates sein.

Armesso: Wissen Sie nicht, daß Langmut und Geduld allen gut steht, daß wir durch sie den Herren und Göttern ähnlich werden, die nach einigen sich spät rächen, nach anderen sich überhaupt weder rächen noch auch nur erzürnen?

Filoteo: Sie irren Sich, wenn Sie annehmen, ich habe auf Rache gesonnen.

Armesso: Worauf denn?

Filoteo: Ich bin auf Besserung bedacht gewesen, wodurch wir ebenfalls den Göttern ähnlich werden. Sie wissen, daß der arme Vulkan vom Jupiter die Erlaubnis hat, auch an Feiertagen zu arbeiten, und daß daher sein verdammter Amboß nimmer davon erlöst wird, die Schläge so vieler und schwerer Hämmer zu erdulden, von denen einer sofort niedersaust, wie der andere sich hebt, damit es ja niemals an gerechten Donnerkeilen mangelt zur Züchtigung der Verbrecher und Übeltäter.

Armesso: Es ist aber doch ein Unterschied zwischen dem Schmied des Jupiter und dem Ehegatten der kyprischen Göttin.

Filoteo: Es genügt, daß ich beiden an Geduld und Langmut nicht unähnlich bin, wie ich dies auch in dieser Angelegenheit bewiesen habe; denn ich habe meiner Entrüstung keineswegs die Zügel ganz schießen lassen und meinem Zorne durchaus nicht die Sporen allzu scharf eingesetzt.

Armesso: Nicht jedermann ist zum Sittenverbesserer berufen, am wenigsten für die Menge.

Filoteo: Sagen Sie auch, vor Allem, wenn diese sich nichts mit ihm zu schaffen macht.

Armesso: Man sagt, Sie hätten Sich nicht in die Verhältnisse eines Ihnen fremden Landes mischen sollen.

Filoteo: Und ich sage zweierlei: erstens, daß man einen ausländischen Arzt nicht töten soll, weil er Kuren unternimmt, die die einheimischen nicht machen können; zweitens behaupte ich, daß für einen wahren Philosophen jedes Land sein Vaterland ist.

Armesso: Aber, wenn man Sie nun einmal nicht aufnehmen will weder als Philosophen noch als Arzt noch als Landsmann!

Filoteo: Das wird mich nicht abhalten, es zu sein!

Armesso: Wer beglaubigt es Ihnen?

Filoteo: Die Gottheiten, die mich hierher gesandt haben; ich selber, der ich mich hier befinde, und die, welche Augen haben, mich zu sehen.

Armesso: Dann haben Sie sehr wenige und wenig bekannte Zeugen.

Filoteo: Sehr wenig zahlreich und wenig bekannt sind auch die wahrhaften Ärzte; beinahe alle sind wahrhafte Kranke. Ich bleibe bei der Behauptung, daß es ihnen nicht freisteht, zu veranlassen oder auch nur zu erlauben, Leute die ehrenwerte Dienste leisten, derartig zu behandeln, mögen diese Leute nun Ausländer sein oder nicht.

Armesso: Wenige kennen diese Dienste.

Filoteo: Darum sind Perlen nicht weniger kostbar, und wir müssen sie mit allen unseren Kräften verteidigen und verteidigen lassen, und dagegen schützen, daß sie von Säuen mit Füßen getreten werden. Und so mögen mir die oberen Götter gnädig sein, lieber Herr Armesso, wie ich niemals derartige Rache geübt habe aus schmutziger Eigenliebe oder aus niedriger Sorge für mein persönliches Wohl, vielmehr nur aus Liebe zu meiner so vielgeliebten Mutter, der Philosophie, und aus Eifer für ihre Majestät, die von lügnerischem Gesindel und falschen Söhnen — denn jetzt möchte sich jeder nichtsnutzige Wortpedant, jeder stumpfsinnige Faun, jeder unwissende Esel, indem er sich mit einer Last von Büchern zeigt und seinen Bart lang wachsen läßt und allerhand gelehrte Manieren annimmt, als zur Familie gehörig aufspielen —

schließlich so weit heruntergebracht wird, daß beim Volke Philosoph genannt zu werden ungefähr gleichbedeutend ist mit Nichtsnutz, Pedant, Gaukler, Marktschreier, Charlatan, gut genug um zum Zeitvertreib im Hause und als Vogelscheuche auf dem Felde zu dienen.

Elitropio: Um die Wahrheit zu sagen, die Zunft der Philosophen wird vom größeren Teile der Menschen heutzutage fast noch geringer eingeschätzt als die Zunft der Priester, weil letztere aus aller Art Canaille erlesen das Priesteramt immer noch nicht so in Verruf gebracht haben, als diese sog. Philosophen, die aus jeder tierischen Gattung hervortreten, die Philosophie in Mißkredit bringen.

Filoteo: Loben wir also in seiner Art das Altertum, wo die Philosophen derart waren, daß man sie zu Gesetzgebern, Räten und Königen, von dieser Stufe aber zu Priestern erhöhte. In unseren Zeiten aber ist die Mehrzahl der Priester so beschaffen, daß sie selber und ihretwegen die göttlichen Gebote verachtet werden; fast alle aber, die sich als Philosophen bezeichnen, sind derart, daß sie selber und ihretwegen die Wissenschaften gering geschätzt werden. Überhaupt gleicht die Menge dieser Schufte Unkraut und Nesseln, die mit ihren entgegengesetzten Träumereien die seltene Tugend und Wahrheit, die nur seltenen Menschen erkennbar ist, überwuchern.

Armesso: Ich habe noch keinen Philosophen gefunden, o Elitropio, der sich dermaßen für die verachtete Philosophie ereiferte, noch keinen gesehen, der so für seine Wissenschaft begeistert wäre, wie dieser Teofilo. Was sollte daraus werden, wenn alle anderen Philosophen von derselben Gemütsart, ich will sagen, so wenig duldsam wären?

Elitropio: Diese anderen Philosophen haben auch nicht so viel erfunden, haben nicht so viel zu behüten, nicht so viel zu verteidigen! Leichten Sinnes mögen diese eine Philosophie geringschätzen, die nichts wert ist, oder eine, die wenig wert ist, oder eine solche, die sie nicht kennen. Aber dieser, der die Wahrheit, einen verborgenen Schatz entdeckt hat, ist von der Schönheit ihres göttlichen Angesichts entflammt

und nicht weniger eifersüchtig darauf, daß sie nicht betrogen, vernachlässigt, befleckt werde als mancher andere schmutzig gesinnte Mensch für sein Geld, für Karfunkel und Diamanten oder für ein schönes Luder von einem Weibsbild eifersüchtig entbrannt ist.

Armesso: Aber kommen wir zur Sache und auf das quia! Man sagt von Ihnen, Herr Teofilo, daß Sie in Ihrem Aschermittwochsmahl eine ganze Stadt, eine ganze Provinz, ein ganzes Reich heruntergerissen und geschmäht haben.

Filoteo: Das habe ich nie gedacht, nie beabsichtigt, nie getan; und wenn ich es gedacht, beabsichtigt oder getan hätte, so würde ich mich selber am schwersten verurteilen und bereit sein zu tausend Abbitten, tausend Widerrufen, tausend Palinodien: und das nicht nur, wenn ich ein so vornehmes und altes Reich wie dieses beleidigt hätte, sondern auch irgend ein beliebiges anderes, für so barbarisch es gelten möge; und ich meine nicht nur irgend eine Stadt, möge sie noch so sehr als unzivilisiert berüchtigt sein, sondern irgend einen beliebigen Volksstamm, möge er für noch so roh, jede beliebige Familie, möge sie noch so ungastlich heißen. Denn es kann kein Reich, keine Stadt, kein Volksstamm, kein ganzes Haus existieren, in dem Alle von gleicher Art und Charakter sein könnten, wo sich nicht so entgegengesetzte und widersprechende Charaktere fänden, daß, was dem einen gefällt, dem andern mißfallen muß.

Armesso: Sicherlich, was mich angeht, der ich das ganze Buch wiederholt und mit Nachdenken gelesen habe, so finde ich zwar, daß Sie an einzelnen Stellen allzu weitschweifig werden, im allgemeinen gehen Sie maßvoll, vernünftig und rücksichtsvoll vor. Allein das Gerede der Welt klingt so, wie ich es Ihnen sage.

Elitropio: Dies und sonstiges Gerede wird von der Gemeinheit der Leute ausgesät, die sich getroffen fühlen und ihre an eigenem Verstand, an Gelehrsamkeit, Geist und Kraft armselige Rachsucht befriedigen wollen, indem sie alle möglichen Unwahrheiten erdichten, denen

nur ihresgleichen Glauben schenken können, und Anhang dadurch zu werben suchen, daß sie einen persönlichen Tadel zu einer die Gesamtheit treffenden Beleidigung umstempeln.

Armesso: Aber mir deucht, daß auch manche Personen, die nicht ohne Urteil und Verstand sind, die Beleidigung auf die Gesamtheit beziehen; denn Sie haben solche Sitten der ganzen Nation zum Vorwurf gemacht.

Filoteo: Nun, was für Sitten wären denn genannt, die nicht ähnlich, schlimmer oder fremdartiger an Gattung, Art und Zahl sich in den ausgezeichnetsten Ländern und Gegenden der Welt fänden? Oder würden Sie mich etwa für schmähsüchtig und zwar für schmähsüchtig und undankbar gegen mein eigenes Vaterland halten, wenn ich Ihnen sage, daß ähnliche und noch tadelnswertere Sitten und Gebräuche auch in Italien, in Neapel, in Nola vorkommen? Würdige ich etwa diesen vom Himmel begnadeten Erdstrich herab, dieses Land, das so oft Kopf und rechte Hand der Erde, Erzieher und Beherrscher anderer Rassen gewesen ist, dieses Land, das von uns und anderen immer als Lehrerin, Amme und Mutter aller Tugend, Wissenschaft und Bildung, guten Anstandes und höflicher Sitte gepriesen wird, oft sogar in übertriebener Weise von unseren eigenen Dichtern, die es doch auch nichts um so weniger oft als Lehrerin aller Laster, alles Betrugs, aller Habsucht und Grausamkeit darstellen?

Elitropio: Sicherlich entspricht dies den Grundsätzen Ihrer eigenen Philosophie, sofern Sie behaupten, daß die Gegensätze in den Prinzipien und deren unmittelbaren Trägern sich vereinigen, daß daher dieselben Geister, die für hohe, tugendhafte und edelmütige Handlungen am meisten veranlagt sind, auch am tiefsten sinken können, sobald sie in verkehrte Richtungen geraten. So finden sich oft gerade dort die seltensten und auserlesensten Geister, wo im allgemeinen die unwissendsten und stumpfsinnigsten sind, und wo die Leute in ihrer Mehrheit ungebildet und unzivilisiert sind, trifft man ausnahmsweise auf Extreme

von Bildung und Feinheit: derart, daß man glauben möchte, durchschnittlich sei allen verschiedenen Geschlechtern das gleiche Maß von Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zugemessen.

Filoteo: Sie haben Recht.

Armesso: Bei alledem muß ich wie mit mir viele andere, bedauern, Teofilo, daß Sie in unserem lieben Vaterlande gerade mit solchen Subjekten zusammengeraten sind, die Ihnen zu dieser Aschermittwochsbescherung Anlaß gaben, und nicht viel mehr mit so manchen Anderen, die Ihnen hätten beweisen können, wie sehr dieses Land, mag es auch bei Ihren Landsleuten als penitus toto divisum ab orbe gelten, zu jeglichem wissenschaftlichen Studium, zur Waffenkunst, Ritterlichkeit, Humanität und Höflichkeit geneigt ist, wie wir, soweit unsere Kräfte reichen, darin nicht hinter unseren Vorfahren zurückstehen und uns auch von anderen Völkern nicht übertreffen lassen, auch von solchen nicht, die Vornehmheit, Wissenschaft, Waffenkunst und Bildung als ein natürliches Erbteil ansehen.

Filoteo: Meiner Treu, Armesso, Allem, was Sie da sagen, wage ich weder mit Worten noch vermag ich ihm mit Gründen, auch nicht einmal in meinen innersten Gedanken entgegenzutreten; denn Sie führen Ihre Sache mit bewundernswürdig taktvoller Begründung. Daher beginne ich Ihretwegen und mit Rücksicht auf die über jeden barbarischen Stolz erhabene Art Ihres Auftretens Reue zu empfinden und bedaure sehr, aus Veranlassung der genannten Subjekte auch Sie und andere Leute von ehrenwertester und humaner Gesinnung gekränkt zu haben; ich gäbe daher viel darum, jene Dialoge wären nicht veröffentlicht, und, wenn Sie wünschen, werde ich mich bemühen, daß sie nicht weitere Verbreitung finden.

Armesso: Mein eigenes und anderer vornehm gesinnter Personen Bedauern betrifft die Veröffentlichung dieser Dialoge so wenig, daß wir vielmehr vielleicht noch dafür sorgen werden, daß sie ins Englische übersetzt werden, damit sie wenig und übelgesitteten Landsleuten als

Lektion dienen; wenn diese sehen, welchen Ekel ihre rohen Manieren erregen, wie sie hier von Ihnen gezeichnet sind, werden viele, die sich durch gute Lehren und gute Vorbilder allein von jenem Wege nicht abbringen lassen, vielleicht doch aus Scham, zu jenem Gesindel gerechnet zu werden, sich umtun und lernen, daß persönliche Ehre und Bravour nicht darin zu suchen ist, Andere zu ärgern und zu belästigen, sondern im Gegenteil.

Elitropio: Sie erweisen Sich sehr gewandt und verständig in der Verteidigung Ihres Vaterlandes, und sind nicht undankbar und unerkenntlich gegen gute Dienste, was ja auch nur ein Zeichen von Unverstand und Geistlosigkeit sein würde. Aber Filoteo scheint mir doch ein wenig unvorsichtig in der Wahrung seines Rufes und Verteidigung seiner Person zu sein. Denn so verschieden adlige und bäurische Gesinnung ist, so verschiedene Wirkungen lassen sich auch von beiden erwarten und befürchten. Wäre beispielsweise ein skythischer Bauer ein erfolgreicher und gefeierter Gelehrter geworden, hätte die Ufer der Donau verlassen und mit kühnem, aber gerechtem Tadel die Autorität und Majestät des römischen Senats angetastet, so würde dieser hochherzige Senat seinen Tadel und seine Angriffe vielleicht zum Anlaß nehmen, um seinen strengen Tadler wegen dieser äußerst klugen und großherzigen Handlungsweise durch Errichtung einer Kolossalstatue zu ehren. Umgekehrt aber, laßt einen römischen Edelmann und Senator, der wegen schlechter Erfolge für wenig weise gilt, das angenehme Ufer des Tiberstromes verlassen und die skythischen Bauern mit gerechter Klage und verständigem Tadel angreifen, so würden solche daraus nur Anlaß nehmen, babylonische Türme von Beweisen noch größerer Roheit zu errichten, ihn zu steinigen, der Volkswut die Zügel schießen zu lassen, um anderen Völkern zu zeigen, wie groß der Unterschied zwischen wirklichen Menschen und solchen ist, die nur nach dem Bilde und Gleichnis der Menschen erschaffen sind.

Armesso: Nimmermehr werde ich selbst oder wird einer, der über

mehr Witz als ich verfügt, die Verteidigung der Leute übernehmen, die von Ihrer Satire getroffen sind, bloß deshalb, weil es unsere Landsleute sind, zu deren Verteidigung uns das natürliche Recht verpflichtet; nimmermehr werde ich nämlich zugestehen, vielmehr werde ich niemals aufhören den zu bekämpfen, der zu behaupten wagt, daß jene Leute Teile und Glieder unseres Vaterlandes bilden. Unser Vaterland besteht aus ebenso edlen, gebildeten, gesitteten, wohlerzogenen, zartfühlenden, verständigen Menschen, wie irgend ein anderes; wenn darin solche Leute weilen, so bilden sie doch nur Schmutz, Hefe, Müll und Mist und können in keinem anderen Sinne Teile eines Reiches oder eines Staates heißen, als der Bodensatz in einem Schiffsraum; weit entfernt also um solcher Leute willen Empfindlichkeit zu beweisen, glaube ich vielmehr, daß wir durch solche Empfindlichkeit selber tadelnswert würden. Und zwar nehme ich eine große Zahl von Gelehrten und Priestern nicht aus, von denen einige infolge ihres Doktorats große Herren geworden sind, infolgedessen aber gerade einen bäuerischen Dünkel, den sie anfänglich nicht zu zeigen wagten, mit der Zuversichtlichkeit und dem Hochmut, der sich ihnen mit ihrem Gelehrtenruf oder ihrer priesterlichen Autorität anhaftet, dreist und prahlerisch zur Schau tragen. Daher ist es kein Wunder, wenn Sie allzuviele sehen, die bei all ihrem Gelehrtentum und Priestertum weit mehr nach Rindvieh, Herde und Stall riechen, als wirkliche Stallknechte, Hirten und Bauern. Deshalb möchte ich, Sie hätten nicht so sehr gegen unsere Universität geeifert, Sie haben eben die Allgemeinheit zu wenig geschont und nicht bedacht, wer diese gewesen ist und in Zukunft sein wird oder werden kann und teilweise auch gegenwärtig ist.

Filoteo: Nehmen Sie es nicht zu schwer! Denn wenn sie auch bei dieser Gelegenheit getreu geschildert ist, so sind doch ihre Fehler nicht größer als die aller anderen, die sich vielleicht für höher halten, die aber gleichfalls mit ihren billigen Doktordiplomen nur Pferde mit Ringen und Esel mit Doktorhüten schmücken. Gewiß verkenne ich nicht,

daß von Anfang alles wohl eingerichtet gewesen ist, mit schönen Studienordnungen, würdevollen Zeremonien, gut verteilten Übungen, feierlichen Trachten und anderen Dingen, die das Bedürfnis und die Ornamentik einer Akademie mit sich bringt; von diesem Gesichtspunkte aus darf man sie zweifellos als die erste in ganz Europa und somit in der ganzen Welt anerkennen, und ich leugne auch nicht, daß sie durch Feinheit der Genies und Scharfsinn der Geister, die beide Teile Britanniens von Natur hervorbringen, den ausgezeichnetsten Universitäten gleichgekommen ist. Nichtsdestoweniger hat sich das Andenken daran verloren, daß die spekulativen Wissenschaften auf ihr geblüht haben, lange bevor sie in anderen Teilen Europas wieder zum Leben erwachten, und daß von ihr aus Fürsten der Metaphysik, wenn auch barbarisch in ihrer Sprache und mönchisch in ihrer Lebensstellung den Glanz eines der herrlichsten und vornehmsten Teile der Philosophie, der in unseren Tagen geradezu erstorben zu sein scheint, wieder über alle anderen Akademien nichtbarbarischer Länder verbreitet haben. Was mich aber stört, was mir zugleich lächerlich und verächtlich vorkommt, ist dies, daß, während ich nirgends Leute finde, die der Sprache nach mehr Römer, mehr Attiker wären, als an diesem Ort, man im übrigen — ich spreche von der großen Masse — sich hier geradezu rühmen kann, den großen Vorfahren so unähnlich und entgegengesetzt wie nur möglich geworden zu sein. Die Vorfahren waren wenig besorgt um Beredsamkeit und grammatikalische Strenge, umsomehr aber auf Spekulation gerichtet, die heute Sophistik genannt wird; aber ich stelle ihre Metaphysik, durch die ihre Meister Aristoteles übertrafen, wie unrein und getrübt durch manche wertlose Schlüsse und mehr theologische als philosophische Sätze, Zeugnisse eines müssigen und übelangewendeten Denkens sie auch ist, — gleichwohl unendlich höher als was diese Männer der Gegenwart mit aller ihrer ciceronianischen Beredsamkeit und Deklamationskunst vorbringen können.

Armesso: Diese Sachen sind doch nicht zu verachten!

Filoteo: Gewiß nicht! Soll ich aber zwischen beiden die Wahl treffen, so achte ich doch wirkliche Geisteskultur, mag sie äußerlich noch so unscheinbar sein, für wertvoller als bloßes Wortgeklingel und rein formale sprachliche Bildung.

Elitropio: Sie erinnern mich an den Bruder Ventura, der als er über den Evangelientext predigte: Reddite, quae sunt Caesaris, Caesari,[8] dies zur Gelegenheit nahm, die Namen aller Münzen, die in den Zeiten der Römer kursierten, mit ihren Prägungen und Gewichten, die er aus weiß Gott was für einen alten Schmöker aufgelesen hatte, es waren ihrer mehr als hundertundzwanzig, mitzuteilen, um zu zeigen, wie gelehrt und fleißig er sei; als nun nach Beendigung dieser Predigt ein Biedermann an ihn herantrat und zu ihm sagte: Ehrwürdiger Vater, leihen Sie mir einen Carlin, antwortete er, er gehöre zum Bettelorden!

Armesso: Zu welchem Zwecke erwähnen Sie das?

Elitropio: Ich will damit sagen, daß die, welche in Redensarten und Phrasen sehr bewandert sind, aber sich nicht um die Sache kümmern, dasselbe Maultier reiten, wie dieser ehrwürdige Vater aller Maulesel.

Armesso: Ich möchte doch glauben, daß sie neben dem Studium der Beredsamkeit, in dem sie alle ihre Vorgänger übertreffen und den andern Modernen nicht nachstehen, auch in der Philosophie und anderen spekulativen Wissenschaften gerade keine Bettler sein können, da die Gefahr besteht, ohne solche zu keinem Grade befördert werden zu können; denn die Statuten unserer Universität, auf die sie eidlich verpflichtet werden, sagen ja, daß nullus ad philosophiae et theologiae magisterium et doctoratum promoveatur, nisi epotaverit e fonte Aristotelis.

Filoteo: Aha! ich werde Ihnen sagen, wie Sie es machen, um nicht eidbrüchig zu werden. Von den drei Brunnen, die sich bei der Universität befinden, haben sie dem einen den Namen Brunnen des

Aristoteles gegeben, den anderen nennen sie den Brunnen des Pythagoras, den dritten den Brunnen des Plato; aus diesen Brunnen nun, aus denen auch die Ochsen und Pferde getränkt werden, lassen sie das Wasser zum Bierbrauen entnehmen, und so gibt es natürlich keinen Menschen, der nicht, wenn er auch nur zwei oder drei Tage sich in ihren Studier- und Hörsälen aufgehalten hat, sowohl vom Brunnen des Aristoteles wie auch von dem des Pythagoras und Plato reichlich genossen hätte.

Armesso: Ach! leider reden Sie nur allzuwahr! Daher kommt es, daß bei uns die Doktoren so billig sind wie die Sardellen. Wie man sie mit wenig Mühe schafft, findet, fischt, so kann man sie auch für eine Kleinigkeit kaufen. Da die Masse der Doktoren in dieser Zeit so beschaffen ist, — den Ruhm einiger durch Beredsamkeit, Gelehrsamkeit, weltmännische Bildung hervorragende Männer, wie beispielsweise einen Tobias Mattheo, Culpeper und andere, die ich nicht zu nennen brauche, in allen Ehren — so fehlt so viel daran, daß einer, der den Doktortitel besitzt, dieserhalb eine Art von geistigen Adelsrang erlangt habe, daß er vielmehr gerade deshalb so lange der entgegengesetzten Beschaffenheit verdächtig ist, bis er sich besonders bekannt gemacht und als anständiger Mensch ausgewiesen hat. So kommt es, daß Jeder, der schon von Geburt oder wegen sonstiger Umstände adlig ist, auch wenn er damit den wesentlichsten Teil des Adels, nämlich geistige Bildung vereinigt, sich fast schämt, sich promovieren und zum Doktor ernennen zu lassen, vielmehr sich damit begnügt, doctus, gelehrt zu sein; man findet deren eine größere Zahl an den Höfen, als Pedanten an der Universität.

Filoteo: Beklagen Sie es nicht, Armesso! Denn überall, wo es Doktoren und Priester gibt, finden sich Vertreter sowohl der einen wie der andern Gattung, nämlich sowohl wahrhafte Gelehrte und wahrhafte Priester, die, auch wenn sie aus niederem Stande hervorgekommen sind, gleichwohl unmöglich ungebildet und unedel sein kön-

nen; denn die Wissenschaft ist der auserlesenste Weg, um das Menschengemüt heroisch zu gestalten. Aber jene anderen bezeugen sich um so ausgesprochener als Bauern, je mehr sie mit dem divum pater oder dem Giganten Salmoneus aus der Höhe glauben donnern zu dürfen, dahinschreitend wie mit Purpur bekleidete Faune und Satyre, mit erschrecklicher und majestätischer Anrede, nachdem sie auf dem Herrscherthrone ihres Katheders festgestellt haben, nach welcher Deklination hic et haec et hoc nihil geht.

Armesso: Lassen Sie uns diesen Gegenstand fallen! Was ist das für ein Buch, das Sie in den Händen haben?

Filoteo: Es sind Dialoge.

Armesso: Das Gastmahl?

Filoteo: Nein.

Armesso: Was denn?

Filoteo: Andere, in denen nach unserer Methode über die Ursache, den Anfang und das Eine gehandelt wird.

Armesso: Wer sind die Personen? Gibt es vielleicht auch hier wieder so einen Teufel von Frulla oder Prudenzio, so daß wir aufs neue in eine üble Gesellschaft geraten?

Filoteo: Seien Sie unbesorgt! Mit Ausnahme eines Einzigen sind alle friedliche und anständige Leute.

Armesso: Nach diesen Worten dürfen wir uns darauf gefaßt machen, daß es auch in diesen Dialogen wieder etwas auszukratzen gibt.

Filoteo: Fürchten Sie nichts! Wen's juckt, der mag sich kratzen, wen's schmerzt, der mag sich reiben!

Armesso: Also juckt's doch!

Filoteo: Sie werden hier einmal meinem gelehrten, ehrenwerten, liebenswürdigen und wohlerzogenen treuen Freunde Alexander Dicson begegnen, der den Nolaner liebt wie seinen Augapfel und die Veranlassung zur Behandlung dieses Gegenstandes gegeben hat. Er wird als derjenige angeführt, der dem Teofilo den Stoff zu seiner Betrach-

tung bietet. Zweitens haben Sie Teofilo, also mich selbst, der je nach Gelegenheit den vorliegenden Stoff unterscheidet, begrenzt und erklärt. Drittens ist da Gervasio, ein Mann, der nicht zur Zunft gehört, sich aber zum Zeitvertreib an unserer Unterhaltung beteiligt, eine Person, die weder gut noch schlecht riecht, die sich über die Manieren eines Poliinnio amüsiert und diesem von Zeit zu Zeit Gelegenheit gibt, seine Narrenspäße loszulassen. Dieser gotteslästerliche Pedant ist die vierte Person, einer jener gestrengen Zensoren der Philosophie, der sich wie ein Momus aufspielt; ein eifriges Schaf aus der scholastischen Herde, daher in seiner sokratischen Liebe auch ein geschworener Feind des weiblichen Geschlechts, der bloß, weil er kein Physiker ist, sich für einen Orpheus, Musäus, Tityrus und Amphion hält. Er ist einer von denen, die, wenn sie eine schöne Periode gebaut, ein elegantes Briefchen aufgesetzt, eine schöne Phrase aus der ciceronianischen Küche genascht haben, — da ist Demosthenes wiedererstanden, da blüht Tullius, da lebt Sallust; da ist ein Argus, der jeden Buchstaben sieht, jede Silbe, jeden Satzteil, da Rhadamantus umbras vocat ille silentium; da Minos, der König von Kreta, urnam ornans, — sie mahnen die Reden zu kritisieren, eröffnen eine Diskussion über Phrasen, sie sprechen: dies schmeckt nach diesem Dichter, jenes nach jenem Komiker, dies wieder nach einem Redner! Dies ist wuchtig, jenes leicht gesagt, dies hier eine erhabene, dies andere eine humile genus discendi; diese Redeweise ist rauh, sie würde sanft sein, wenn sie so gebildet würde; dieser hier ist ein kindischer Schriftsteller, er kümmert sich zu wenig um das Altertum, non redolet Arpinatem, desipit Latium;[9] dies ist kein toskanischer Ausdruck, er ist nicht aus Boccaccio, Petrarca und anderen guten Schriftstellern entnommen. Man schreibt nicht homo, sondern omo, nicht honore, sondern onore, nicht Polihinnio, sondern Poliinnio. Darüber triumphiert er, daran hat er sein Vergnügen, nichts gefällt ihm so, wie seine eigenen Taten. Er ist ein Jupiter, der von hoher Warte, alta specula das so vielen Irrtümern, Mühsalen, unendlichen Anstrengungen

ausgesetzte Menschenleben beschaut und betrachtet. Er allein ist glücklich, er allein lebt ein himmlisches Leben, wenn er seine Göttlichkeit im Spiegel einer Ährenlese von Phrasen, eines Wörterbuchs, eines Calepino, eines Glossars, einer cornu copia,[10] eines Nizolius betrachtet. Mit dieser Überlegenheit ausgestattet ist er allein alles in allem, während jeder andere nur einer ist. Lacht er, so nennt er sich Demokrit, stößt ihm schmerzliches zu, ist er Heraklit; disputiert er, so heißt er Chrysipp; denkt er nach, Aristoteles; ergeht er sich in Chimären, nennt er sich Plato; brüllt er eine Rede, so ist er Demosthenes; konstruiert er Sätze in seinem Virgil, ist er selber Maro. Jetzt hofmeistert er Achill, billigt Äneas, tadelt Hektor, deklamiert gegen Pyrrhus, trauert über Pyramus, verklagt Turnus, entschuldigt Dido, preist Achatus, und endlich, indem er verbum verbo reddit, und wilde Synonyme aneinanderreiht, nihil divinum a se alienum putat, und steigt so hochmütig von seinem Katheder herab, als wäre er es, der die Himmel verteilt, die Senate geregelt, die Heere besiegt, die Welten reformiert hätte, und gewiß ist er überzeugt, wenn nicht die Ungerechtigkeit der Zeit wäre, würde er alles das auch tun, was er in seiner Einbildung tut! O tempora, o mores! Wie klein ist die Zahl derer, die die Natur der Partizipien, der Adverbien, der Konjunktionen verstehen! Wie viel Zeit hat es gekostet, bis die Art und der wahre Grund gefunden wurde, wie das Adjektivum mit dem Substantivum übereinstimme, das Relativum sich nach dem richten muß, worauf es sich bezieht, und nach welcher Regel es jetzt vorn, jetzt hinter dem Satze steht, und nach welchen Maßen, welchen Ordnungen der Interjektionen, die Trauer, und die, welche Freude ausdrücken, einzumischen sind, wie he, und oh, ah, ach, hem, ohé, hum und andere Würzen, ohne die alle Rede höchst fade sein würde.

Elitropio: Sagen Sie, was Sie wollen, denken Sie, wie es Ihnen beliebt! Ich sage, daß es zum Lebensglück mehr beiträgt, sich einen Krösus zu dünken und arm zu sein, als sich arm zu dünken und ein

Krösus zu sein. Trägt es nicht mehr zur Seligkeit bei, eine Vettel zu haben, sofern sie einem nur schön erscheint und die Sinne befriedigt, als eine Leda, eine Helena, die einem langweilig wird, deren man überdrüssig ist? Was also kommt darauf an, daß diese Leute unwissend sind und sich geistlos beschäftigen, wenn sie umso glücklicher sind, je mehr sie sich selber ausschließlich gefallen? Dem Esel ist ebenso wohl bei seinem frischen Grasfutter, dem Pferde bei seinem Hafer, dem Rebhuhn bei seinem stinkenden Futter, der Sau bei ihren Eicheln und ihrem Spülicht, wie einem Zeus bei Nektar und Ambrosia. Wollen Sie ihnen jenen süßen Wahn rauben, damit sie Ihnen zum Dank dafür den Hals brechen? Schließlich, wer weiß, ob dies oder jenes ein Wahn ist? Ein Pyrrhonianer sagt: Wer weiß, ob nicht dieses unser Dasein der Tod, und das Jener, die wir tot nennen, Leben ist? So auch, wer weiß, ob das Glück und die wahre Seligkeit nicht darin besteht, Satzglieder richtig zu verknüpfen und die richtigen Wortstellungen zu finden?

Armesso: So ist nun die Welt! Wir machen den Demokrit gegenüber Pedanten und Grammatikern, der vielbeschäftigte Staatsmann macht den Demokrit über uns; die sich mit Gedanken wenig plagenden Mönche und Pfaffen demokritisieren sie alle. Und umgekehrt ziehen die Pedanten über uns, wir über die Staatsmänner, alle über die Mönche und Pfaffen her, und indem schließlich so immer der eine dem anderen zur Zielscheibe des Spottes dient, dürfte sich herausstellen, daß wir Alle zwar verschieden in specie, aber gleichartig in genere, numero et casu sind.

Filoteo: Verschieden sind zwar die Arten und Weisen der Zensuren, verschieden auch ihre Grade; aber die härtesten, strengsten, schärfsten, schrecklichsten und entsetzlichsten werden doch von den Erzschulmeistern gegeben. Daher müssen wir vor ihnen unsere Knie beugen, das Haupt neigen, die Augen verdrehen, zu ihnen die Hände emporheben, seufzen, weinen, schreien und um ihre Gnade flehen. So wende ich mich denn an Euch, die Ihr den Heroldstab Merkurs in Händen

tragt, um die Kontroversen zu entscheiden, die Fragen festzustellen, die zwischen Sterblichen und Göttern auftauchen; an Euch, Ihr Menippe, die Ihr auf der Kugel des Mondes sitzt und mit verdrehten und blinzelnden Augen auf uns herabseht und unser Tun und Treiben verachtet, an Euch, Ihr Schildträger der Pallas, Ihr Bannerträger der Pallas, Ihr Haushofmeister Merkurs, Ihr Schlosser des Jupiter, Ihr Milchbrüder Apollos, Ihr Handlanger der Epimetheus, Ihr Böttcher des Bacchus, Ihr Eseltreiber der Evanten, Ihr Auspeitscher des Vergnügens, Antreiber der Thyaden, Ihr Aufreger der Mänaden, Ihr Anstifter der Bassaniden, Ihr Reiter der Mymaloniden, Ihr Beischläfer der Nymphe Egeria, Ihr Berichtiger des Enthusiasmus, Ihr Anführer des irrenden Volkes, Ihr Entzifferer der Demogorgone, Dioskuren schwankender Wissenschaften, Schatzhüter des Pantamorfus und Sündenböcke der Hohenpriester Aron, Eurem Urteil empfehlen wir unsere Prosa, unterwerfen wir unsere Musen, unsere Prämissen, Subsumtionen, Digressionen, Parenthesen, Applikationen, Klauseln, Perioden, Konstruktionen, Attribute, Epitheta. O, ihr lieblichen Salbader, die Ihr mit so schönen Eleganzen uns das Herz stehlt, den Sinn gefangen nehmt, das Gemüt bezaubert, und unsere dirnenhaften Seelen verkuppelt, haltet unseren Barbarismen die gute Absicht zugute, feilt unsere Solözismen ab, beschneidet unsere Makrologien, flickt unsere Ellipsen aus, zügelt unsere Tautologien, mäßigt unsere Akrilogien, verzeiht unseren Eskrilogien, entschuldigt unsere Perissologien, vergebt uns unsere Kakophonien! Ich beschwöre Euch insgesamt und insbesondere Dich, Du strenger, mürrischer und griesgrämiger Magister Poliinnio, mäßige Deine wilde Wut und diesen Deinen verbrecherischen Haß gegen das weibliche Geschlecht, verekele uns nicht das Schönste, was die Welt hat und der Himmel mit all seinen Augen erblickt! Kehr um, kehr um zu uns, besinne Dich, damit Du einsiehst, wie dieser Dein Groll nichts anderes ist, als ausgesprochener Wahnsinn und frenetische Wut! Wer kann so unsinnig und stumpfsinnig sein, die Sonne bei

hellem Tage zu leugnen! Welche Narrheit könnte verwerflicher sein, als um ihres Geschlechtes willen die Natur selber zu hassen, wie jener barbarische König von Sarza, der es sicherlich von Euch gelernt hat, zu behaupten:

> Natur kann nichts Vollkommenes gestalten,
> Weil die Natur wird für ein Weib gehalten.

Betrachte einmal die Wahrheit, erhebe die Augen zum Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen, sich auf den Gegensatz und die Gegenüberstellung des einen zum andern, schau her, hier sind Männer, hier Weiber! Hier ist der Körper, dein Freund, ein Mann, dort die Seele, deine Feindin, ein Weib! Hier der Wirrwarr männlichen, dort die Ordnung weiblichen Geschlechts; hier der Schlaf, dort die Wachsamkeit, hier der Stumpfsinn, die Erinnerung, hier der Irrtum, dort die Wahrheit, hier der Mangel, dort die Fülle, hier der Orkus, dort die Seligkeit, hier der Haß, dort die Liebe, hier der Schrecken, dort die Zuversicht, hier der Verdruß, dort die Zufriedenheit, hier der Pedant Poliinnio, dort die Muse Polyhymnia, kurz alle Laster, Fehler, Verbrechen sind männlich, alle Tugenden, Vorzüge, Verdienste weiblich. Daher werden Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Schönheit, Erhabenheit, Würde, Gottheit weiblich vorgestellt, geschildert, gemalt, und weiblich sind sie auch. Und um diese theoretischen, begrifflichen und grammatikalischen Gründe, die zu Ihrer Methode passen, beiseite zu lassen und auf natürliche, wirkliche und praktische Beweise zu kommen, sollte Dir nicht, um Dir den Mund zu stopfen, dies eine Beispiel genügen, das Dich mit allen Deinen Genossen längst hätte stutzig machen sollen, daß Du nirgendwo einen Mann finden kannst, der besser oder auch nur gleich wäre dieser göttlichen Elisabeth, die in England regiert![11] Die so sehr begabt, so von Gott begnadet ist, so vom Himmel begünstigt und geschützt wird, daß alle Worte und Werke sich umsonst bemühen, sie herabzusetzen, diese Dame, sage ich, die an Wert keiner im ganzen Reiche, kein Edelmann an Heldensinn,

kein Gelehrter an Bildung, kein Staatsmann an Weisheit übertrifft; im Vergleich mit der, mag man nun auf Schönheit, auf Kenntnis der Volks- wie der gelehrten Sprachen, auf Vertrautheit mit Kunst und Wissenschaft, auf Klugheit im Regiment, auf das Glück eines hohen und weitreichenden Ansehens, auf alle anderen Vorzüge der Gesittung und Natur sehen, eine Sophonisbe, Faustina, Semiramis, Dido, Kleopatra und alle anderen berühmten Frauen, deren Italien, Griechenland, Ägypten und andere Länder Europas und Asien aus vergangenen Zeiten sich rühmen, nichts bedeuten. Zeugnis geben dafür ihre Werke und deren glücklicher Erfolg, den unser Jahrhundert nicht ohne edles Staunen bewundert. Während über Europas Fluren der Tiber grollend, der Po drohend, die Rhone gewalttätig, die Seine blutig, die Garonne trübe, der Ebro reißend, der Tajo stürmisch brausend, die Maas ermattet, die Donau unruhig dahinrollen, hat sie durch den Glanz ihrer Augen fünf und mehr Lustra hindurch den großen Ozean beruhigt, der mit seiner beständigen Flut und Ebbe fröhlich und still in seinen weiten Schoß seine geliebte Themse aufnimmt, die frei von Furcht und Sorge, sicher und fröhlich lustwandelt und sich zwischen den grünen Ufern hinschlängelt. Um also von vorn anzufangen . . .

Armesso: Schweigen Sie, schweigen Sie, Teofilo! Bemühen Sie Sich doch nicht, Wasser in den Ozean zu gießen und der Sonne Licht zu bringen! Geben Sie es auf, in voller Geistesabwesenheit, um nichts schlimmeres zu sagen, mit den abwesenden Poliinnios um die Wette zu deklamieren! Lassen Sie uns etwas von diesen Dialogen da vernehmen, damit wir nicht den ganzen Tag und seine kostbaren Stunden müßig verschwatzen!

Filoteo: Nehmen Sie, lesen Sie!

Zweiter Dialog

Personen: Aurelius Dicson. Teofilo. Gervasio. Poliinnio.

DICSON: Mit Verlaub, Herr Poliinnio, und Sie, Herr Gervasio, unterbrechen Sie nicht unsere Unterhaltung! Poliinnio: Fiat.[12] Gervasio: Wenn dieser Herr Magister hier redet, kann ich unmöglich still schweigen. Dicson: Sie behaupten also, Teofilo, daß jedes Ding, das nicht selber Anfangsgrund und erste Ursache ist, einen Anfang und eine Ursache hat?

Teofilo: Ohne Zweifel und ohne jeden Widerspruch.

Dicson: Glauben Sie also, daß wer die verursachten und einen Anfang habenden Dinge kennt, auch die Ursache und den Anfangsgrund erkennen kann?

Teofilo: Nicht leicht ihre nächste Ursache und ihren nächsten Anfangsgrund, schwerlich auch nur der Spur nach die Ur-Ursache und den Ur-Anfang.

Dicson: Nun, wie denken Sie denn, daß die Dinge, die eine oberste und eine nächste Ursache, einen Ur-Anfang und einen mittelbaren Anfang haben, wahrhaft erkannt werden können, wenn uns doch ihre wirkende Ursache, die eine von denen ist, die zur wirklichen Erkenntnis der Dinge beitragen, verborgen bleibt?

Teofilo: Es ist leicht, über die Beweismethoden zu theoretisieren, aber das Beweisen selbst ist schwer. Es ist sehr bequem, über die Begründung, die Umstände und Methoden einer Wissenschaft Vorschrif-



ten zu geben, aber nachher bringen unsere Methodiker und Analytiker ihre Organons, ihre methodischen Grundsätze und die Künste der Künste selber höchst ungeschickt zur Anwendung.

Gervasio: Wie Leute, die zwar schöne Schwerter zu verfertigen verstehen, sie aber nicht zu handhaben wissen?

Poliinnio: Ferme![13]

Gervasio: Vermaledeiet seien Ihre Augen, so daß Sie sie nicht wieder öffnen können!

Teofilo: Ich meine also, daß man von einem Naturphilosophen nicht verlangen soll, daß er alle Ursachen und Anfänge nachweise, sondern nur die physischen, und auch von diesen nur die hauptsächlichsten und wesentlichsten. Mögen diese auch vom ersten Anfang und von der obersten Ursache abhängen, so ist doch immerhin diese Beziehung nicht so notwendig, daß aus der Erkenntnis des einen die Erkenntnis des anderen folgte; man soll also nicht verlangen, daß sie in einer und derselben Wissenschaft dargestellt werden.

Dicson: Wie ist das zu verstehen?

Teofilo: Die Kenntnis aller abhängigen (bedingten) Dinge liefert uns nicht mehr zur Erkenntnis des unbedingten Anfangs und der schöpferischen Ursache, als eine bloße Spur; alles entspringt ja aus des Schöpfers Willen und seiner Güte, die den Anfangsgrund seiner Wirksamkeit bildet, von der der universelle Erfolg bestimmt wird. Es verhält sich nicht anders bei Erzeugnissen der menschlichen Kunsttätigkeit; auch hier schaut, wer die Statue schaut, nicht den Bildhauer; wer das Bild der Helena sieht, sieht nicht den Maler Apelles, sondern er sieht nur das Erzeugnis einer Tätigkeit, die aus dessen künstlerischem Genie entsprungen ist; dies alles ist nur eine Wirkung der zufälligen Umstände auf die Wesenheit jenes Mannes, die in ihrem absoluten Sein daraus nicht im geringsten erkannt werden kann.

Dicson: So wäre denn Naturerkenntnis so wenig Erkenntnis des Ansichseins und des Wesens des schöpferischen Prinzips, daß sie viel-



mehr nur eine Erkenntnis von Akzidenzen der Akzidenzen, von Beziehungsformen der Beziehungen darstellte.

Teofilo: So ist es; aber ich möchte auf keinen Fall, daß Sie Sich einbilden, ich meinte, in Gott selber gebe es Akzidenzen und dieser könne gleichsam durch seine Akzidenzen erkannt werden.

Dicson: Ich setze bei Ihnen keine so grobe Auffassungsweise voraus, vielmehr weiß ich, daß es ein anderes ist zu behaupten, jedes Ding, das außerhalb der göttlichen Natur ist, sei ein accidens, etwas anderes, es sei ihre Akzidenz, und noch etwas anderes, es sei gleichsam ihr akzidentiell. Durch letztere Ausdrucksweise wollen Sie, glaube ich, andeuten, daß zwar die Dinge Wirkungen der göttlichen Tätigkeit sind, daß aber diese Wirkungen, obwohl sie das Wesen der Dinge und geradezu die natürlichen Substanzen selber sind, dennoch gewissermaßen nur ganz entfernte Akzidenzen sind, sofern wir sie verwenden, um damit nach einer begrifflichen Erkenntnis des übernatürlichen Wesens der Gottheit gleichsam nur zu tasten.

Teofilo: Gut gesagt!

Dicson: Mithin können wir vom Wesen Gottes, sowohl weil es unendlich ist, als auch weil es noch sehr weit entfernt ist von diesen Wirkungen, deren Erfassung für unser Verstandesvermögen das äußerste Ziel der Anstrengung bildet, gar nichts erkennen, es sei denn nach Art einer Spur, wie die Platoniker, nach Art einer entfernten Wirkung, wie die Peripatetiker, nach Art der Hüllen, wie die Talmudisten, oder wie im Spiegel, im Schatten und im Rätsel, wie die Theosophen sich ausdrücken.

Teofilo: Freilich! Sogar müssen wir bedenken, daß wir dieses Universum selbst nur sehr unvollkommen kennen, daß selber die Substanz und das Wesentliche in diesem äußeren Weltall so schwer zu begreifen ist, daß wir also seinen ersten Anfang und seine höchste Ursache in noch weit geringerem Maße erkennen als Apelles aus den von ihm geformten Bildsäulen erkannt wird; denn diese können wir ganz

übersehen und Teil für Teil durchforschen, nicht so das große und unendliche Werk der göttlichen Allmacht. Daher kann auch jenes Gleichnis nicht ohne vorsichtige Beschränkung seiner Tragweite verstanden werden.

Dicson: So ist es, und so verstehe ich es.

Teofilo: Es wird also am besten sein, sich des Sprechens über einen so erhabenen Gegenstand überhaupt zu enthalten.

Dicson: Das ist auch meine Meinung; moralisch und theologisch reicht es aus, den ersten Anfangsgrund so weit zu erkennen, als höhere Wesen ihn uns offenbart und gottgesandte Männer ihn erklärt haben; weiter lehrt nicht nur jedes Gesetz und jede Theologie, sondern auch jede gesunde Philosophie, daß es profane Schwarmgeisterei ist, über Dinge, die jenseits der Sphäre unseres Verstandes liegen, Rechenschaft zu fordern und sich in diese Abgründe zu stürzen.[14]

Teofilo: Wohl! Aber doch sind diese nicht so tadelnswert, als jene höchstes Lob verdienen, die sich um die Erkenntnis dieses Anfangs und der Ursache bemühen, um seine Größe wenigstens so weit zu erfassen, als es möglich ist, und die Augen eines wohlgeordneten Gemüts auf diese prächtigen Gestirne und leuchtenden Weltkörper richten, die ebenso viele bewohnte Welten, gewaltige Organismen, erhabene Gottheiten sind und unzählige Welten zu sein scheinen und sind, keineswegs so unähnlich dieser, die uns umfaßt; unmöglich können sie ihr Sein von sich selber haben, sintemal sie zusammengesetzt und zerstörbar sind, wenn sie auch dieserhalb, wie schon im Timäus gut bemerkt wird, nicht gerade unterzugehen verdienen; sie müssen notwendig ihren eigenen Anfang und ihre Ursache erkennen und folglich mit der Größe ihres Seins, Lebens und Wirkens im unendlichen Raum mit unzähligen Stimmen die unendliche Herrlichkeit und Majestät ihres ersten Anfangs- und Seinsgrundes verkündigen und predigen. Wir wollen also, wie Sie meinen, diese Betrachtung, sofern sie jeden menschlichen Sinn und Verstand übersteigt, fahren lassen und lediglich Anfang und

Ursache betrachten, soweit sie entweder in der Natur selber ihre Spuren zeigen oder doch aus ihrem Umfange und Schoße widerstrahlen. Fragen Sie mich also in richtiger Reihenfolge, wenn Sie wünschen, daß ich Ihnen in solcher antworte!

Dicson: Das werde ich tun! Zunächst also, da Sie stets von Anfangsgrund und Ursache reden, möchte ich wissen, ob diese Worte von Ihnen synonymisch (in gleicher Bedeutung) gebraucht werden?

Teofilo: Nein.

Dicson: Nun denn, was ist der Unterschied zwischen der einen und der anderen Bezeichnung?

Teofilo: Nennen wir Gott ersten Anfangsgrund und erste Ursache, so meinen wir ein und dasselbe Wesen in verschiedener Auffassung; sprechen wir aber in der Natur von Anfängen und Ursachen, so sprechen wir von verschiedenen Dingen, von verschiedenen Standpunkten aus. Wir nennen Gott den ersten Anfangsgrund, sofern alle Dinge erst nach ihm kommen in einer bestimmten Rangfolge des vor und nach, sei es nun im Sinne der Natur oder im Sinne der Dauer oder im Sinne des Wortes. Wir nennen Gott die erste Ursache, sofern alle Dinge von ihm verschieden sind, wie die Wirkung vom Wirkenden, wie das Geschöpf vom Schöpfer; und diese beiden Betrachtungsweisen sind verschieden, da nicht jegliches Ding, das früher und wertvoller ist, auch die Ursache dessen ist, was später und weniger wertvoll ist, und nicht jegliches Ding, der Ursache ist, auch früher und wertvoller ist als das verursachte, wie jedem, der darüber gut nachdenkt, klar werden wird.[15]

Dicson: Sagen Sie also in naturphilosophischer Beziehung, was für ein Unterschied zwischen Ursache und Anfangsgrund besteht!

Teofilo: Es ist richtig, daß manchmal das eine Wort statt des anderen gebraucht wird; nichtsdestoweniger, für den, der genau spricht und denkt, ist nicht jedes Ding, das ein Anfangsgrund ist, auch eine Ursache; denn der Punkt ist zwar Anfang der Linie, nicht aber ihre Ursache, der Augenblick ist Anfang zeitlicher Tätigkeit, der Terminus

unde ist der Anfang der Bewegung, aber nicht die Ursache der Bewegung; die Prämissen sind der Anfang der Schlußfolgerung, aber nicht deren Ursache; also ist gemeinhin der Anfangsgrund ein weiterer Begriff, als die Ursache.

Dicson: Indem Sie also diese beiden Worte auf besondere eigentümliche Bedeutungen begrenzen, wie es bei allen, die auf eine Reform der Sprache bedacht sind, Brauch ist, wollen Sie, glaube ich, daß Anfangsgrund (Prinzip) dasjenige sei, was innerlich zur Entstehung der Dinge mitwirkt und im Produkte vorhanden bleibt, wie z. B. Materie und Form, die in dem aus ihnen Zusammengesetzten vorhanden bleiben, oder auch die Elemente, aus denen ein Ding sich zusammensetzt und in die es sich wieder auflöst. Ursache aber nennen Sie das, was äußerlich zur Hervorbringung eines Dinges beiträgt, das ein Sein außerhalb der Zusammensetzung behauptet, wie das Bewirkende und der Zweck, dem die hervorgebrachte Sache dienen soll?[16]

Teofilo: Durchaus zutreffend.

Dicson: Nachdem wir uns also über den Unterschied beider Begriffe verständigt haben, möchte ich, daß Sie Ihre Aufmerksamkeit zunächst den Ursachen, darnach den Anfangsgründen zuwenden. Was aber die Ursachen betrifft, so würde ich zuerst gern etwas über die causa efficiens, die wirkende Ursache, dann über die causa formalis, die gestaltende Ursache, die, wie Sie sagen, zur wirkenden hinzutritt, erfahren, und schließlich über die causa finalis oder Zweckursache, die die erstere in Bewegung setzt.

Teofilo: Ihre Disposition gefällt mir. Was also die wirkende Ursache betrifft, so behaupte ich: die allgemeine physische, wirkende Ursache ist eine universelle Vernunft, welche die erste und wesentlichste Fähigkeit der Weltseele bildet, die allgemeine Form des Weltalls.

Dicson: Dies scheint mir mit der Anschauung des Empedokles übereinzustimmen, allerdings noch bestimmter, zuversichtlicher und klarer

und überdies, wie schon die Überschrift zeigt, tiefsinniger gesagt. Sie würden mir einen Gefallen tun, wenn Sie mir dies alles noch genauer erklären und zunächst sagen wollten, was diese allgemeine Vernunft für ein Wesen ist.

Teofilo: Die allgemeine Vernunft ist das innerlichste, realste und eigenste Vermögen und ein potentieller Teil der Weltseele; sie ist ein und dasselbe, das alles erfüllt, das All erleuchtet und die Natur unterweist, die Gattungen, wie es ihr gebührt, hervorzubringen; sie verhält sich zur Hervorbringung der Dinge in der Natur genau, wie unsere Vernunft sich zur entsprechenden Hervorbringung der begrifflichen Gattungen verhält. Sie wird von den Pythagoreern die Bewegerin und Seele des Weltalls genannt, wie es der Dichter in den Worten ausdrückt:

Totumque infusa per artus
Mens agitat moles et toto se corpore miscet.[17]

Von den Platonikern wird sie der Weltbaumeister genannt. Dieser Baumeister, sagen sie, geht aus von der höheren Welt, die tatsächlich Eins ist, in diese sinnliche Welt über, die sich in Vieles zerteilt, wo nicht nur Freundschaft, sondern auch Feindschaft herrscht, wegen Trennung der Teile. Diese Vernunft, in dem sie selber ruhig und unbeweglich etwas von dem ihrigen in die Materie ergießt, bringt alles hervor. Von den Magiern wird sie der fruchtbarste Samen oder auch der Säemann genannt; denn sie ist es, wodurch Materie mit allen Formen schwanger geht; nach ihrer Anordnung und Leitung bilden, formen, gestalten sich die mannigfachen wunderbaren Ordnungen, die man unmöglich dem blinden Zufall oder einem anderen Prinzip zuschreiben kann, das nicht zu unterscheiden und zu ordnen verstände. Orpheus nennt sie das Auge der Welt, weil sie die Dinge in der Natur innerlich und äußerlich überschaut, damit alles sich nicht nur innerlich, sondern auch äußerlich in dem ihm eigentümlichen Gleichmaße hervorbringt und erhält. Von Empedokles wird sie der Unterscheider genannt, da

sie nie müde wird, die im Schoße der Materie noch ungeschieden schlummernden Formen zu sondern und aus dem Zerfall des einen Wesens ein anderes entstehen zu lassen. Plotin nennt sie den Vater und Urahn, da sie den Samen auf dem Gefilde der Natur verstreut und der nächste Verteiler der Formen ist. Ich nenne sie den inneren Künstler, da sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet, wie sie aus dem Innern des Samens und der Wurzel den Stamm hervortreibt und entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Äste, aus dem Innern der Äste die Zweige, aus den Zweigen die Knospen, aus den Knospen die Blätter, Blüten, Früchte gestaltet und webt, und wiederum zu bestimmten Zeiten die Säfte aus Laub und Frucht in die Zweige, aus den Zweigen in die Äste, aus den Ästen in den Stamm, aus dem Stamm in die Wurzeln zurückleitet. Ebenso bei den Tieren. Aus dem ersten Samen und vom Zentrum des Herzens aus beginnt sie hier ihre Arbeit, und indem sie schließlich die entwickelten Organe wieder mit dem Herzen verknüpft, wirkt sie, als hätte sie die schon ausgespannten Fäden wieder aufzuwickeln. Wenn wir schon glauben, daß leblose Werke nicht ohne Einsicht und Verstand hervorgebracht sein können, wie wir sie in bestimmter Ordnung und Nachahmung äußerlich mit der Materie zu schaffen verstehen, z. B. wenn wir ein Stück Holz schälen und schnitzen und das Bild eines Pferdes erscheinen lassen, um wieviel größer müssen wir uns da jenen geistigen Künstler vorstellen, der aus dem Innern des Samenstoffs heraus das Knochengerüste aufbaut, die Knorpeln und Sehnen spannt, die Röhren der Adern höhlt, die Poren mit Luft füllt, die Fasern webt, die Nerven verzweigt und alles mit so wunderbarer Meisterhand anordnet? Wieviel größer, sage ich, ist dieser Künstler, der nicht an einen einzelnen Teil der Materie gebunden ist, sondern stetig als Ganzer im Ganzen wirkt? Es gibt drei Arten des Geistes: den göttlichen, der alles ist, den Weltgeist, der alles macht, und die besonderen Geister, die alles werden. Denn zwischen den Extremen muß sich diese Vermittlung finden, die wahre wirkende Ursache

aller natürlichen Dinge, die nicht so sehr von außen, als vielmehr von innen wirkt.[18]

Dicson: Ich möchte wissen, wie Sie eine äußerliche und eine innerliche Ursache unterscheiden.

Teofilo: Eine äußere Ursache nenne ich etwas, wenn es als Bewirkendes keinen Teil der zusammengesetzten und hervorgebrachten Dinge bildet. Eine innere Ursache ist gegeben, wofern etwas nicht auf die Materie und von außen einwirkt, sondern so, wie ich es eben beschrieben habe. Äußere Ursache ist sie also, weil sie von der Substanz und Wesenheit ihrer Wirkungen zu unterscheiden ist und weil ihr Sein nicht wie das der erzeugbaren und vergänglichen Dinge ist, wenngleich sie in diesen tätig ist: innerliche Ursache ist die Weltseele, wenn man auf den Akt ihrer Wirksamkeit sieht.

Dicson: Mir deucht, Sie haben über die wirkende Ursache genug gesagt; ich möchte nun erfahren, was Sie sich unter der formalen, bildenden Ursache denken, die mit der wirkenden verbunden ist. Ist sie vielleicht der ideale Begriff? Denn jeder Wirkende, der nach einer vernünftigen Regel schafft, kann nicht anders als mit einer bestimmten Absicht wirken, und diese ist wieder nicht denkbar ohne die Vorstellung eines Dinges, und letztere wiederum ist nichts anderes, als die Form des hervorzubringenden Dinges selber; und daher muß dieser Geist, der das Vermögen hat, alle Arten hervorzubringen und sie mit so herrlicher Architektur aus der Möglichkeit des Stoffes zur Wirklichkeit herauszuarbeiten, sie notwendigerweise sämtlich schon vorher in einer gewissen formalen Weise in sich hegen: ohne solche begriffliche Vorstellung könnte das Wirkende ebensowenig zu seiner Tätigkeit schreiten, wie der Bildhauer unmöglich zur Ausarbeitung verschiedener Statuen schreiten kann, ohne sich zuvor ihre verschiedenen Gestalten im Geiste vorzustellen.

Teofilo: Das haben Sie vortrefflich begriffen; denn ich will eben, daß man zwei Arten von Formen unterscheide, eine, welche zwar die



Ursache, aber noch nicht die wirkende Ursache ist, sondern diejenige, um derentwillen die wirkende Ursache tätig wird; eine andere, die den Anfangsgrund bildet, der von der wirkenden Ursache in der Materie erweckt wird.

Dicson: Ziel und Zweckursache der Schöpfung ist die Vollkommenheit des Weltalls: diese besteht darin, daß in verschiedenen Teilen der Materie alle Formen aktuelles Dasein haben: an diesem Ziele findet der Weltgeist solches Wohlgefallen, daß er niemals müde wird, alle Arten von Gestalten aus der Materie hervorzurufen, wie, so scheint es, bereits Empedokles bemerkt.

Teofilo: Sehr richtig; und ich füge hinzu, daß diese schöpferische Ursache, ebenso wie sie als allgemeine sich im Weltall offenbart, sich auch als besondere und teilschöpferische in dessen Teilen und Gliedern betätigt und zwar sowohl ihre Form wie auch ihr Zweck.

Dicson: Von den Ursachen ist nun wohl genug gesprochen; lassen Sie uns zu den Anfangsgründen übergehen.

Teofilo: Um also zu den Anfängen zu kommen, aus denen die Dinge entstehen, so will ich zunächst von der Form handeln. Denn diese ist in gewissem Maße dasselbe, wie die bisher besprochene wirkende Ursache; denn der Geist, der eine Fähigkeit der Weltseele ist, ist als die nächste schöpferische Ursache aller Naturwesen bezeichnet worden.

Dicson: Aber wie kann ein und dasselbe Subjekt Anfangsgrund und Ursache der Naturwesen sein? Wie kann man es zugleich als äußeren und als inneren Teil auffassen?

Teofilo: Ich behaupte, daß dies durchaus nicht unzulässig ist, wenn man bedenkt, daß auch die Seele im Körper ist wie der Steuermann im Schiffe; sofern der Steuermann die Bewegung des Schiffes teilt, ist er ein Teil desselben; sofern er jedoch dieses lenkt und in Bewegung setzt, darf man ihn nicht als einen Teil des Schiffes, sondern als eine von ihm unterschiedliche äußere Ursache auffassen. So ist auch die Weltseele, sofern sie beseelt und gestaltet, ein innerlicher und form-

gebender Teil der Welt; sofern sie aber lenkt und regiert, ist sie kein Teil, hat sie nicht die Bedeutung eines Anfangsgrundes, sondern die einer Ursache. Darin stimmt selbst Aristoteles mit uns überein; wenn er auch bestreitet, daß die Seele in demselben Verhältnisse zum Leibe stehe, wie der Steuermann zum Schiffe, so wagt er es doch nicht, in Anbetracht ihrer Fähigkeit zu begreifen und zu denken, sie als bloßen Akt und bloße Form des Leibes zu bezeichnen, sondern bemerkt, daß sie insofern ein von der Materie dem Sein nach getrenntes Vermögen sei, etwas, das von außen hinzutrete, in seinem Ansichsein getrennt von dem Zusammengesetzten.

Dicson: Ich bin mit dem, was sie sagen, einverstanden. Denn, wenn dem geistigen Vermögen unserer Seele ein vom Leibe getrenntes Sein zukommt und sie insofern die Bedeutung einer schaffenden Ursache hat, so muß dasselbe in viel höherem Grade von der Weltseele gelten; denn Plotin in seiner Schrift gegen die Gnostiker sagt, daß die Weltseele mit viel größerer Leichtigkeit das All regiert, als unsere Seele unseren Körper. Sodann besteht eine große Verschiedenheit in der Art, wie diese und wie jene regiert. Jene lenkt die Welt nicht, wie wenn sie angebunden wäre, sondern so, daß sie durch das, was sie beherrscht, selber nicht gebunden wird; sie leidet nicht von anderen Dingen noch mit anderen Dingen; jene erhebt sich ohne Hindernis zu oberen Dingen; indem sie dem Körper Leben und Vollkommenheit verleiht, nimmt sie doch von ihm keinerlei Unvollkommenheit an und ist daher ewig mit demselben Subjekte verbunden. Diese dagegen unterliegt offenbar entgegengesetzten Bedingungen.[19] Wenn nun nach Ihrem Grundsatze alles, was in niederen Naturen vorhanden ist, in viel höherem Grade auch den höheren Naturen zugeschrieben und zuerkannt werden muß, so müssen wir ohne Zweifel den von Ihnen gemachten Unterschied anerkennen. Wir müssen ihn aber anerkennen nicht nur für die Weltseele, sondern auch für jeden Stern; denn wie der vorhin genannte Philosoph lehrt, sie alle haben die Fähigkeit, Gott, die An-



fangsgründe aller Dinge und die Ordnung aller Teile des Weltalls zu schauen; freilich meint er nicht, daß dies bei ihnen durch Gedächtnis und bewußtes Denken vermittelt werde; denn ihre Tätigkeit ist eine ewige Tätigkeit und nicht ein Akt, der ihnen neu sein könnte; und so tun sie nichts, was nicht dem Ganzen angemessen, vollkommen, in bestimmter und voraus festgesetzter Ordnung geschähe, und sie tun alles ohne einen Akt der Überlegung. Als Beispiel einer solchen Tätigkeit führt Aristoteles einen vollkommenen Schreiber oder Zitherspieler an, und verdeutlicht uns so, wie man der Natur nicht deshalb Vernunft und Zwecktätigkeit absprechen dürfe, weil sie keine Überlegungen und Erwägungen anstellt. Denn die ausgezeichnetsten Musiker und Schreiber brauchen auf das, was sie tun, weniger aufmerksam zu sein, als die Ungeübten und Stümper, die bei all ihrer größeren Aufmerksamkeit und Anspannung ihre Arbeit doch weniger vollkommen und selten fehlerlos zustande bringen.[20]

Teofilo: Sie haben mich verstanden. Lassen Sie uns nun auf Einzelheiten eingehen. Mir scheinen diejenigen der göttlichen Güte und Erhabenheit dieses großen Organismus und Abbildes des ersten Anfangsgrundes Abbruch zu tun, die nicht begreifen und zugeben wollen, daß die Welt in allen ihren Gliedern beseelt ist; gerade als wenn Gott auf sein Ebenbild neidisch sein könnte, als ob der Baumeister sein herrliches Werk nicht liebte, der doch nach Platos Ausdruck gerade wegen der Ähnlichkeit seines Werks mit ihm selber an diesem sein Wohlgefallen hat. Und wahrlich, was kann sich den Augen der Gottheit schöneres darbieten als dieses Weltall? Und wenn dieses aus ihren Teilen besteht, wem dürfte sie sich mehr mitteilen als dem gestaltenden Prinzip? Neben diesem bloß logischen Grund könnte ich tausend bessere und besondere naturwissenschaftliche Beweise anführen, von denen ich hier absehen muß.

Dicson: Meinetwegen brauchen Sie sich nicht weiter zu bemühen; gibt es doch keinen Philosophen von irgendwelcher Bedeutung, auch

unter den Peripatetikern, der nicht die Anschauung verträte, daß der Kosmos und seine Sphären in einem gewissen Sinne beseelt sind. Jetzt möchte ich vernehmen, wie Sie sich vorstellen, daß diese schöpferische Form in die Materie des Weltalls eindringt.

Teofilo: Sie verbindet sich mit ihr in der Weise, daß die Natur des Stoffes, die an sich nicht schön ist, soweit sie dessen fähig ist, ihrer Schönheit teilhaftig wird; denn, wie es keine Schönheit gibt, die nicht in einer Gestalt oder Form bestände, so auch keine Gestalt oder Form, die nicht von einer Seele hervorgebracht wäre.[21]

Dicson: Da glaube ich etwas ganz Neues zu hören. Meinen Sie vielleicht, daß nicht bloß die Form des Weltalls, sondern daß alle Formen natürlicher Dinge Seelen seien?

Teofilo: Ja.

Dicson: Alle Dinge also sind beseelt?

Teofilo: Ja.

Dicson: Wer wird Ihnen das zugeben?

Teofilo: Wer wird es mir mit Grund bestreiten?

Dicson: Der gesunde Menschenverstand nimmt an, daß nicht alle Dinge lebendig sind.

Teofilo: Der sogenannte gesunde Menschenverstand trifft nicht immer die Wahrheit.

Dicson: Ich glaube gern, daß sich manches dafür sagen läßt. Allein das genügt noch lange nicht; um eine Behauptung wahr zu machen, muß man sie auch beweisen können.

Teofilo: Das ist nicht schwer. Gibt es nicht Philosophen, die behaupten, daß die Welt beseelt ist?

Dicson: Sicherlich viele und sehr bedeutende.

Teofilo: Nun, warum sollten dieselben nicht auch behaupten, daß auch alle Teile der Welt beseelt sind?

Dicson: Gewiß werden sie das behaupten, — aber nur die hauptsächlichsten und die, welche wahre Teile der Welt sind; sie nehmen an,

daß die Weltseele gerade ebenso ganz in der ganzen Welt und in jedem beliebigen Teile der Welt ist, wie die Seele der uns wahrnehmbaren lebenden Wesen ganz in jedem Gliede derselben ist.

Teofilo: Nun was für Teile denken Sie sich denn als nicht eigentliche Teile der Welt?

Dicson: Solche, die, wie die Peripatetiker sagen, nicht erste Körper sind, die Erde mit den Gewässern und anderen Teilen, die, wie Sie sagen, den Gesamtorganismus zusammensetzen, den Mond, die Sonne und andere Weltkörper. Neben diesen Hauptorganismen gibt es solche, die nicht erste Teile des Universums bilden, und von denen einige eine negative, andere eine empfindende, andere auch eine denkende Seele haben.

Teofilo: Aber, wenn die Seele deshalb, weil sie im Ganzen ist, auch in den Teilen sein muß, warum wollen Sie nicht einräumen, daß sie auch in den Teilen der Teile sein muß?

Dicson: Ich will es zugeben, aber nur in den Teilen der Teile der beseelten Dinge.

Teofilo: Nun, welche Dinge sind denn nicht beseelt oder nicht Teile beseelter Dinge?

Dicson: Scheint es Ihnen, daß wir deren so wenige vor den Augen haben? Alle Dinge, die kein Leben haben!

Teofilo: Und welche Dinge sind es, die kein Leben oder nicht wenigstens ein Lebensprinzip haben?

Dicson: Sie meinen also, daß es ganz allgemein kein Ding gibt, das nicht eine Seele hätte oder nicht wenigstens einen Anfangsgrund (ein Prinzip) und Keim des Lebens?

Teofilo: Genau das ist es, worauf ich schließlich hinaus will.

Poliinnio: Also hätte ein toter Leichnam noch eine Seele? Also wären meine Schuhe, meine Pantoffeln, meine Stiefel, meine Sporen, mein Ring und meine Handschuhe beseelt? Mein Rock und mein Mantel soll beseelt sein?

Gervasio: Ja, mein Herr, ja Meister Poliinnio, warum nicht?

Ich glaube gern, daß Ihr Rock und Ihr Mantel beseelt sind, da ein Tier darin steckt, wie Sie; Stiefel und Sporen sind beseelt, da die Füße darin stecken; der Hut ist beseelt, da er den Kopf bedeckt, der nicht ohne Seele ist; und auch ein Stall ist beseelt, sofern ein Pferd, ein Maultier oder Euer Gnaden darin sind. Verstehen Sie es nicht so, Teofilo? Dünkt es Ihnen nicht, daß ich es besser begriffen habe als der dominus magister?

Poliinnio: Cujum pecus?[22] Als ob sich nicht Esel fänden, die etiam atque etiam[23] subtil sind? Wie können Sie es wagen, Sie Gelbschnabel, Sie Abc-Schütze, sich mit einem Oberlehrer und Leiter einer Minervaschule, wie ich, zu vergleichen?

Gervasio: Pax vobis, domine magister, servus sum servorum et scabellum peduum tuorum![24]

Poliinnio: Maledicat te deus in saecula saeculorum![25]

Dicson: Keinen Zank! Lassen Sie uns doch unsere Unterhaltung zu Ende führen!

Poliinnio: Prosequatur ergo sua dogmata Theophilus![26]

Teofilo: Ich werde es tun. Ich behaupte also, daß zwar der Tisch nicht als Tisch, daß das Kleid nicht als Kleid, das Leder nicht als Leder, das Glas nicht als Glas beseelt ist, daß aber die in diesen Dingen vorhandenen Naturstoffe an sich nicht bloß Stoff, sondern auch Form sind. Ein Ding sei so klein und winzig, wie es wolle, es hat in sich einen Teil der seelischen Substanz, die, sobald sie einen geeigneten Träger findet, sich entwickelt, sei es zu einer Pflanze, sei es zu einem Tier, und Glieder eines beliebigen Körpers bildet, der gemeinhin beseelt genannt wird; denn Seele findet sich in allen Dingen, und es ist auch nicht das kleinste Körperchen, das nicht einen solchen Anteil davon hätte, daß es sich nicht beleben könnte.

Poliinnio: Ergo quidquid est, animal est.[27]

Teofilo: Nicht alle Dinge, die eine Seele haben, werden lebendig genannt.





Dicson: Aber wenigstens haben doch alle Dinge Leben?

Teofilo: Ich gebe zu, daß alle Dinge in sich eine Seele haben, Leben, dem Wesen nach, nicht jedoch der Tatsache und erkennbaren Wirklichkeit nach, wie solche von allen Peripatetikern gefordert wird, die eben von einer allzu groben Begriffsbestimmung des Lebens und der Seele ausgehen.

Dicson: Sie erklären mir, wie Anaxagoras mit einiger Wahrscheinlichkeit die Meinung vertreten konnte, daß Jegliches in Jeglichem sei; denn da der universelle Geist oder die Seele oder die Form in allen Dingen ist, so kann sie auch aus allem hervorgehen.

Teofilo: Nicht bloß mit Wahrscheinlichkeit, — mit Gewißheit! Denn dieser Geist findet sich in allen Dingen, die, wenn sie auch nicht lebendig (animalisch) sind, doch beseelt sind; wenn sie auch in Wirklichkeit kein wahrnehmbares Leben und Seelenleben haben, so sind sie doch Anfangsgrund und gewissermaßen erster Akt von Leben und Beseeltheit; mehr will ich nicht sagen; denn auf die Eigentümlichkeiten vieler Edelsteine und Kristalle, die zerbrochen und zerschnitten und in unregelmäßige Stücke zerteilt gewisse Kräfte ausüben, den Geist umstimmen und neue Affekte und Zustände in der Seele und nicht bloß im Körper hervorrufen können, kann ich hier nicht eingehen. Wir wissen, daß solche Wirkungen unmöglich aus rein stofflichen Eigenschaften hervorgehen können, sondern notwendig auf ein gewissermaßen lebendiges und seelisches Prinzip hindeuten: wir sehen solches auch deutlich bei erstorbenen Kräutern und Wurzeln, welche die Feuchtigkeiten reinigen und sammeln, die Geister umstimmen und unverkennbare Lebenswirkungen zeigen. Ich übergehe auch die Tatsache, daß die Nekromanten — nicht ohne Grund — mit Totengebeinen mancherlei zu bewirken hoffen, in der Meinung, daß solche wenn auch nicht dieselbe, so doch immerhin eine Art Lebenskraft bewahrt haben, die ihnen zu außergewöhnlichen Wirkungen dienlich sein könnten. Ich werde bei anderen Gelegenheiten mich ausführlicher verbreiten über den Verstand,

den Geist, die Seele, das Leben, das alles durchdringt, in allem ist und die ganze Materie bewegt, ihren Schoß erfüllt und sie vielmehr überwältigt, als sie von jener überwältigt wird; denn die geistige Substanz kann von der stofflichen nicht überwunden werden, sondern hält vielmehr diese in Schranken.

Dicson: Dies scheint mir im Sinne des Pythagoras nicht nur der Dichter zu bestätigen, der sagt:

> Principio coelum ac terras camposque liquentes,
> Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra,
> Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
> Mens agitat molem, totoque se corpore miscet,[28]

sondern auch jener Theologe, der sagt: „Der Geist durchdringt und erfüllt die Erde, und er ist es, der alles umfaßt." Und ein anderer, vielleicht indem er vom Wechselverkehr der Form mit dem Stoff oder der Kraft spricht, sagt, daß letztere vom Aktus und von der Form überwältigt wird.

Teofilo: Wenn demnach der Geist, die Seele, das Leben sich in allen Dingen findet und in verschiedenen Graden allen Stoff erfüllt, so bildet er augenscheinlich die wahre Wirklichkeit und die wahre Form aller Dinge. Die Weltseele ist also das formale und konstituierende Prinzip des Universums und dessen, was von diesem umschlossen wird; ich meine: wenn das Leben sich in allen Dingen findet, so ist die Seele die Form aller Dinge; sie ist überall die Lenkerin der Materie, sie bewirkt deren Zusammensetzungen und den Zusammenhalt ihrer Teile und herrscht in dem Zusammengesetzten. Daher scheint mir dieser Form nicht weniger Dauerkraft zuzukommen, als der Materie. Ich fasse sie als eine einheitliche in allen Dingen auf, als eine solche jedoch, die je nach Verschiedenheit der stofflichen Eigenschaften und je nach Vermögen der aktiven und passiven Stoffelemente verschiedene Gestaltungen hervorbringt und verschiedene Fähigkeiten erzeugt, hier bloße Lebensäußerung ohne Empfindung, dort Leben und Empfindung ohne Ver-

stand; oft auch hat es den Anschein, als seien alle diese Fähigkeiten unterdrückt oder zurückgedrängt, sei es durch Schwäche der Materie sei es aus einem anderen Grunde. Während so diese Form Sitz und Umgebung wechselt, kann sie doch unmöglich selber zunichte werden; denn die geistige Substanz ist nicht weniger dauerhaft, als die stoffliche. Also nur die äußeren Formen ändern sich, ja diese werden sogar vernichtet; denn sie sind nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen, sind nicht Substanzen, sondern Akzidenzien und Beziehungsverhältnisse der Substanzen.

Poliinnio: Non entia, sed entium.[29]

Dicson: Gewiß, wenn nur irgend eine wahrhafte Substanz zugrunde ginge, so würde die Welt selbst sich entleeren.

Teofilo: Wir haben also ein innerliches, ewiges und wahrhaft seiendes Formalprinzip, das unvergleichlich besser ist als das von den Sophisten erdachte, die an den äußeren Eigenschaften haften, die Substanz der Dinge nicht kennen und schließlich dazu kommen, zerstörliche Substanzen anzunehmen, da im höchsten Sinne, in erster Linie und prinzipiell Substanz dasjenige nennen, was nur Resultat der Zusammensetzung ist; dieses ist nichts anderes, als ein Akzidens ohne Bestand und Dauer und löst sich in nichts auf. Sie halten dasjenige für den wahren Menschen, was aus der Zusammensetzung hervorgeht; bezeichnen die Seele entweder als das, was als Vollendung und Akt eines lebenden Körpers sich offenbart, oder gar als bloßes Erzeugnis einer gewissen Symmetrie der Organisation und der Glieder. Daher ist es kein Wunder, wenn sie so großen Schrecken vor dem Tode und der Auflösung einflößen und selber empfinden; ist es doch der Verlust des Daseins, der sie bedroht. Gegen diese Torheit erhebt die Natur selber ihre laute Stimme und versichert uns, daß weder der Körper noch die Seele den Tod zu fürchten braucht; denn sowohl der Stoff wie die Form sind schlechthin beharrliche Prinzipien:

O genus attonitum gelidae formidine mortis,
Quid Styga, quid umbras et nomina vana timetis,
Materiam vatum, falsique pericula mundi?
Corpora, sive rogus flamma, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis:
Morte carent animae, semperque priore relicta
Sede, novis habitant domibus vivuntque receptae.
Omnia mutantur, nihil interit. . . .[30]

Dicson: Damit scheint mir übereinzustimmen, was der unter den Hebräern für den Weisesten geltende Salomo sagt: Quid est, quod est? Ipsum quod fuit. Quid est, quod fuit? Ipsum, quod futurum est. Nihil sub sole novum.[31]

Poliinnio: So ist denn diese Form, die Sie annehmen, nicht ihrem Sein nach etwas der Materie innewohnendes und mit ihr zusammenhängendes, hängt nicht vom Körper und der Materie ab, um zu bestehen?

Teofilo: So ist es. Doch will ich noch nicht entscheiden, ob jede Form von Materie begleitet ist. Von der Materie wage ich bereits zu behaupten, daß kein Teil derselben von Form verlassen ist, es sei denn, daß man sie in rein logischem Sinne definiert, wie Aristoteles, der niemals müde wird, das begrifflich zu zerlegen, was in Natur und Wirklichkeit untrennbar ist.

Dicson: Meinen Sie nicht, daß es noch eine andere Form gibt, als diese ewige Begleiterin des Stoffes?

Teofilo: Ja, eine noch mehr natürliche, nämlich die materielle Form, von der wir später handeln werden! Für jetzt merken Sie sich diese Unterscheidung der Form; es gibt eine Art „erste Form", welche gestaltet, sich ausdehnt und bedingt ist; da diese alles gestaltet, ist sie in allem; da sie sich hier ausdehnt, teilt sie die Vollkommenheit des Ganzen den Teilen mit; und da sie bedingt ist und keine Tätigkeit an sich ausüben kann, so teilt sie die Wirksamkeit des Ganzen den Teilen mit, und zwar sowohl den Namen wie das Sein.

Dicson: Ich verstehe. Diese Form, die Sie als Prinzip bezeichnen, ist eine wesenhafte Form, konstituiert eine vollkommene Art, ist eigener Gattung und nicht Teil einer Art, wie die der Peripatetiker.

Teofilo: So ist es.

Dicson: Die Unterschiede der Formen in der Materie richten sich nicht nach zufälligen Beschaffenheiten, die von der materiellen Form abhängen.

Teofilo: Richtig.

Dicson: Daher wird auch diese gesonderte Form nicht der Zahl nach vervielfältigt: denn jede numerische Vervielfältigung ist durch die Materie bedingt.

Teofilo: Freilich.

Dicson: Ferner ist sie an sich unveränderlich, veränderlich nur durch die Gegenstände und die Verschiedenheit der Materie. Und wenngleich nun diese Form am Gegenstande Verschiedenheit des Teils vom Ganzen bewirkt, so ist sie doch an sich im Teil und im Ganzen nicht verschieden, wenn ihr auch eine andere Seinsweise zukommt, sofern sie an sich besteht, und eine andere, sofern sie Aktus und Vollendung irgend eines Gegenstandes ist, und wieder eine andere in Hinsicht auf einen so angelegten und eine andere in Hinsicht auf einen anders angelegten Gegenstand.

Teofilo: Genau so!

Dicson: Diese Form fassen Sie nicht als akzidentielle noch als einer akzidentiellen ähnliche auf, noch auch denken Sie sie als ein mit der Materie vermischtes und ihr äußerlich anhaftendes, sondern als ein ihr immanentes, mit ihr verbundenes und ihr einwohnendes Wesen.

Teofilo: So meine ich es.

Dicson: Ferner wird diese Form durch die Materie begrenzt und bestimmt. Denn während sie an sich die Fähigkeit hat, der Art nach unzählige einzelne Wesen zu bilden, konzentriert sie sich und bildet ein Individuum. Und anderseits bestimmt sie auch das Vermögen

der unbestimmten Materie, die jede beliebige Form annehmen kann, auf eine Gestalt, so daß die eine die Ursache der Bestimmtheit und Begrenzung der anderen ist.

Teofilo: Sehr gut.

Dicson: Sie billigen also in gewissem Sinne die Ansicht des Anaxagoras, der die besonderen Naturformen latente nennt, in gewissem Sinne auch diejenige Platos, der sie von den Ideen ableitet, in gewissem Sinne die des Empedokles, der sie aus der Intelligenz entstehen läßt, aber auch in gewissem Sinne die des Aristoteles, der sie gleichsam aus dem Vermögen der Materie hervorgehen läßt.

Teofilo: Ja; denn wir haben schon gesagt, daß, wo Form ist, in gewissem Sinne alles ist; wo Seele, Geist, Leben ist, ist alles. Der Intellekt ist der Gestalter durch ideale Arten und Formen; wenn er sie nicht aus der Materie hervorlockt, so braucht er doch nicht darum bei ihr zu betteln; denn dieser Geist erfüllt das All.

Poliinnio: Velim scire, quomodo forma est anima mundi ubique tota,[32] wenn sie unteilbar ist. Sie muß doch überaus groß, ja von unendlicher Ausdehnung sein, wenn, wie Sie behaupten, die Welt unendlich ist.

Gervasio: Daß sie groß ist, ist sicher. Denn auch von unserem Heiland sagte dies ein Prediger zu Grandazzo in Sizilien; um zu verdeutlichen, wie dieser in der ganzen Welt gegenwärtig sei, ließ er ein Kruzifix herstellen so groß wie die Kirche, nach dem Bilde Gottvaters, der das Empyreum zum Baldachin, den Sternenhimmel zum Thronsitz und so lange Beine hat, daß ihm die Erde zum Schemel dient; zu diesem kam eines Tages ein Bauer und fragte: Ehrwürdiger Vater, wieviel Ellen Tuch würden nötig sein, um ihm Gamaschen zu machen? Und ein anderer meinte, alle Erbsen, Linsen und Bohnen von Melazzo und Nicosia dürften nicht ausreichen, um seinen Bauch zu füllen. Sehen Sie also, daß diese Weltseele nicht nach dieser Fasson gemacht sei!

Teofilo: Ich weiß auf Ihr Bedenken, Herr Gervasio, nichts zu erwidern, wohl aber etwas auf dasjenige des Herrn Poliinnio. Immerhin will ich, um Ihnen beiden Genüge zu leisten, Ihnen ein Gleichnis sagen. Denn ich möchte doch, daß auch Sie einigen Nutzen von unseren Unterhaltungen und Betrachtungen mitnehmen. Wissen Sie also in Kürze, daß die Weltseele und die Gottheit unmöglich allgegenwärtig sein kann, wie irgend ein stoffliches Ding; das ist für jeden Körper und jeden Geist undenkbar, wohl aber auf eine Weise, die ich Ihnen nicht anders als folgendermaßen verdeutlichen kann. Merken Sie sich also: wenn man sagt, daß die Weltseele und die allgemeine Form überall ist, so versteht man dies nicht körperlich und räumlich; denn so sind und können sie auch in einem Teile nicht sein; sondern sie sind ganz im Ganzen in geistigem Sinne, wie beispielsweise — auch dies Gleichnis ist freilich noch roh — Sie sich eine Stimme denken können, die ganz im ganzen Zimmer und in jedem seiner Teile ist, sofern man sie überall vernimmt, wie diese meine Worte, die ich spreche, ganz von allen gehört werden würden, auch wenn Tausende anwesend wären, und wie also auch meine Stimme, wenn sie die ganze Welt ausfüllen würde, überall ganz sein würde. Ich sage Ihnen also, Meister Poliinnio, daß die Seele unteilbar ist nicht wie ein Punkt, sondern gewissermaßen wie die Stimme; und Ihnen, Herr Gervasio, erwidere ich, daß die Gottheit überall ist nicht wie der Herrgott von Grandazzo in dessen Kapelle; denn dieser, wenngleich er dessen ganze Kirche ausfüllt, ist doch nicht ganz in der ganzen Kirche, — sondern hat seinen Kopf in einem, die Füße in einem anderen, Arme und Rumpf wieder in einem anderen Teile; sondern die Gottheit ist allgegenwärtig in jedem beliebigen Teile, wie meine Stimme in allen Teilen dieses Saales vernehmbar ist.

Poliinnio: Percepi optime.[33]

Gervasio: Ihre Stimme wenigstens habe ich vernommen.

Dicson: Die Stimme haben Sie gehört; der Sinn der Worte aber

wird Ihnen wohl zum einen Ohre hinein und zum anderen wieder hinausgegangen sein!

Gervasio: Ich denke, der Sinn ist überhaupt nicht hineingegangen; übrigens ist es schon spät, die Uhr, die ich im Magen trage, hat die Essensstunde geschlagen.

Poliinnio: Hoc est, id est das Gehirn haben in patinis.[34]

Dicson: Genug denn für heute! Morgen wollen wir wieder zusammenkommen, um uns vielleicht über das Stoffprinzip zu unterhalten.

Teofilo: Entweder werde ich Sie oder Sie werden mich hier erwarten.

Dritter Dialog

GERVASIO: Die Stunde ist da, und sie sind noch nicht gekommen! Da ich gerade nichts anderes vorhabe, was mich anzieht, so will ich mir den Spaß machen, ihnen wieder zuzuhören. Abgesehen davon, daß ich dabei den einen oder anderen philosophischen Schachzug lernen kann, finde ich einen schönen Zeitvertreib an den Grillen, die in dem verdrehten Kopfe dieses Pedanten Poliinnio herumspuken. Erst erklärt er, er wolle darüber urteilen, wer gut redet, wer am besten disputiert, wer sich Widersprüche und Irrtümer in der Philosophie zuschulden kommen läßt. Sobald es aber Zeit ist, seine Rolle herzusagen, weiß er nicht, was er vorbringen soll, er sprudelt aus der Gießkanne seiner windigen Wortgelehrsamkeit einen Mischmasch von Redensarten, lateinischen und griechischen Phrasen hervor, die nicht die geringste Beziehung zu dem haben, was die anderen sagen. Der muß schon blind sein, der nicht sieht, daß er buchstäblich ein gelehrter Narr ist, während andere in ihrer Ungelehrtheit weise sind. Doch, meiner Treu, da ist er ja! Wie er daher kommt, daß es scheint, als verstehe er sogar seine Schritte philologisch abzumessen! Willkommen sei der dominus magister!

Poliinnio: Aus diesem magister mache ich mir nichts; denn in dieser verkehrten und verkommenen Zeit wird ja dieser Titel ebensowohl wie meines Gleichen auch jedem beliebigen Bartkratzer, Flickschuster und Schweineverschneider beigelegt; daher man uns den Rat gibt: nolite vocari Rabbi![35]

Gervasio: Wie wollen Sie denn, daß ich Sie anrede? Gefällt Ihnen das „Hochehrwürden"!

Poliinnio: Illud est presbyterale et clericum.[36]

Gervasio: Würde Ihnen das „Durchlauchtigster" passen?

Poliinnio: Cedant arma togae! Dieser Titel gebührt Leuten von ritterlichem Stande und solchen vom Hofe.

Gervasio: „Kaiserliche Majestät" also, ah!

Poliinnio: Quae Caesaris, Caesari![37]

Gervasio: Sie begnügen sich also mit dem domine. Nun so lassen Sie dieses Hochdonnernde, diesen divum pater! Kommen wir zu uns; warum sind Sie so spät?

Poliinnio: Mir scheint's, daß die anderen noch in irgend einem anderen Geschäft verwickelt sind, wie ich selber, um diesen Tag nicht ohne Linea vorüberzulassen, mich mit der Betrachtung eines Konterfeis der Erdkugel, so man gewöhnlich Globus nennt, beschäftigt habe.

Gervasio: Was haben Sie mit einem Globus zu schaffen?

Poliinnio: Ich betrachtete die Erdteile, die Zonen, Provinzen und Landschaften, die ich sämtlich in der idealen Vorstellung, manche auch mit meinen Schritten durchwandert habe.

Gervasio: Besser wäre es, Sie hätten ein wenig sich selber betrachtet; denn dies scheint mir, ist Ihnen viel nötiger, darum kümmern Sie sich zu wenig!

Poliinnio: Absit verbo invidia,[38] auf jene Weise komme ich viel wirksamer zur Selbsterkenntnis.

Gervasio: Wie werden Sie mir das beweisen?

Poliinnio: Dadurch, daß man von der Betrachtung des Makrokosmos leichtlich (necessaria deductione facta a simili)[39] zur Erkenntnis des Mikrokosmos gelangen kann, dessen Teilchen den Teilen jenes entsprechen.

Gervasio: So befinden sich in Ihrem Innern der Mond, der Mer-

kur und die anderen Sterne, Frankreich, Spanien, Italien, England, Kalkutta und andere Länder?

Poliinnio: Warum nicht? Per quandam analogiam.

Gervasio: Per quandam analogiam glaube ich, daß Sie ein großer Monarch sind. Wenn Sie wenigstens eine Dame wären! Dann würde ich Sie fragen, ob man bei Ihnen einen kleinen Jungen unterbringen oder Ihnen eins jener Gewächse zur Pflege anvertrauen könnte, von denen Diogenes spricht.

Poliinnio: Ah, ah, quodammodo facete![40] Aber eine solche Frage schickt sich nicht für einen gebildeten und gelehrten Mann.

Gervasio: Wenn ich mich zu den Gebildeten und Gelehrten rechnete, so würde ich nicht hierher kommen, um mit Ihnen zusammen zu lernen.

Poliinnio: Sie freilich! aber ich komme doch nicht um zu lernen, da es vielmehr meum est docere. Mea quoque interest eos, qui docere volunt, judicare;[41] ich komme also zu einem anderen Zwecke, als zu demjenigen, zu dem Sie kommen, Sie, der Sie nur ein Lehrling, Anfänger und Schüler sind!

Gervasio: Zu welchem Zwecke?

Poliinnio: Um zu kritisieren, sage ich.

Gervasio: Fürwahr, Ihnen steht es besser zu, als anderen über Wissenschaften und Lehren Ihr Urteil abzugeben, da ja Ihnen allein ein gütiges Gestirn und huldvolles Schicksal die Kunst gegeben hat, den Saft aus den Worten pressen zu können.

Poliinnio: Folgerichtig auch aus ihren Bedeutungen; denn mit den Worten verbindet sich der Sinn.

Gervasio: Wie die Seele mit dem Körper.

Poliinnio: Nur wenn man die Worte richtig auffaßt, kann man auch ihren Sinn verstehen; also auf der Sprachwissenschaft, in der ich mich rühmen kann mehr als irgend ein anderer in dieser Stadt bewandert zu sein, — mindestens erachte ich mich für ebenso gelehrt wie

nur irgend einer, der eine Schule der Minerva leitet — auf der Sprachwissenschaft beruht jede andere Wissenschaft.

Gervasio: So würden also nur solche, die Italienisch verstehen, die Philosophie des Nolaners begreifen können?

Poliinnio: Ja, doch gehört dazu auch noch einige sonstige Kenntnis und Verstand.

Gervasio: Ich dachte manchmal, dieser sonstige Verstand sei wohl die Hauptsache. Denn einer, der kein Griechisch versteht, kann gleichwohl die ganze Weisheit des Aristoteles verstehen und seine vielen Irrtümer erkennen; man sieht nur allzuklar, daß der Götzendienst, der mit der Autorität dieses Philosophen getrieben wird, zumal in Ansehung der Naturwissenschaften, tatsächlich bei allen denen beseitigt worden ist, die den Geist dieser neuen Richtung erfassen; und einer, der weder Griechisch noch Arabisch noch vielleicht gar selbst Lateinisch versteht, wie Paracelsus, kann die Natur der Heilmittel und die Medizin besser erkannt haben, als Galen, Avicenna und alle, die sich der lateinischen Sprache bedienen. Auch die Philosophie und die Rechtswissenschaft gerät weniger durch Mangel an Worterklärern als vielmehr durch Mangel an solchen in Verfall, die in das Wesen der Sache einzudringen vermögen.

Poliinnio: So würden Sie einen Mann wie mich wohl gar zur ungebildeten Masse rechnen?

Gervasio: Gott bewahre! Ich weiß, daß durch Sprachwissenschaft — die ein seltener und vorzüglicher Besitz ist — nicht nur Sie, sondern alle Ihresgleichen wohl berufen sind, ein Urteil über wissenschaftliche Dinge abzugeben; nachdem Sie die Ansichten derer, die auf den Kampfplatz getreten sind, durchgesiebt haben.

Poliinnio: Da sagen Sie so sehr die Wahrheit, daß ich fast überzeugt bin, daß Sie es nicht ohne Grund sagen. Immerhin, wenn es Ihnen nicht schwer fällt, ihn mir mitzuteilen, möge es Ihnen auch nicht lästig erscheinen.

Gervasio: Ich werde es tun, indem ich dabei mich immerfort der Zensur Ihrer Klugheit und Gelehrsamkeit unterordne. Es ist eine allbekannte, sprichwörtliche Erfahrung, daß die, welche nicht mitspielen, in der Regel mehr vom Spiel verstehen als die Spieler selbst; daß die Zuschauer bei einem Schauspiel die Darstellung besser beurteilen können, als die Schauspieler auf der Bühne, und daß über eine Konzertmusik niemand besser urteilen kann, als wer nicht mit zur Konzertkapelle gehört; ähnlich ist es beim Kartenspiel, Schachspiel, beim Fechten usw. So ist's auch mit Ihnen, meine Herren Schulmeister! Gerade weil Sie außerhalb jeder wirklich wissenschaftlichen und philosophischen Arbeit stehen und niemals ernstlich sich mit Aristoteles, Plato und anderen dergleichen Denkern beschäftigen, können Sie am besten darüber urteilen, sind Sie weit eher berufen, mit Ihrer grammatikalischen Weisheit und der ganzen Arroganz Ihres Naturells zu verurteilen, als der Nolaner, der sich auf demselben Theater, und im trauten Verkehr mit solchen befindet, die er natürlich leicht bekämpfen kann, nachdem er ihre innersten und tiefsten Gedanken erraten hat. Sie also, sage ich, die Sie außerhalb jeglicher Betätigung stehen, die vornehmen und auserlesenen Geistern ansteht, können natürlich am besten darüber urteilen!

Poliinnio: Ich weiß wirklich nicht, was ich auf eine solche Unverschämtheit erwidern soll! Vox faucibus haesit!

Gervasio: Gleichwohl sind Ihresgleichen so anmaßend, wie es die, welche ihre Füße drinnen haben, nicht sind; und insofern räume ich Ihnen das Recht ein, das Sie so würdevoll in Anspruch nehmen, bald zu billigen, bald zu tadeln, überall Ihre Bemerkungen zu machen, hier eine Konkordanz, dort eine Parallele, dort einen Anhang zu machen.

Poliinnio: Dieser unwissendste aller Menschen will daraus, daß ich in den humanen Wissenschaften gelehrt bin, den Schluß ziehen, daß ich von Philosophie nichts verstehe!

Gervasio: Höchstgelehrter Herr Poliinnio, ich wollte nur sagen,

daß wenn Sie auch alle Sprachen beherrschen, deren es, wie unsere Prediger sagen, zweiundsiebzig gibt, —

Poliinnio: Cum dimidia —

Gervasio: — so folgt daraus noch lange nicht, daß Sie über einen Philosophen urteilen können; ja damit beseitigen Sie noch nicht einmal die Möglichkeit, daß man Sie für das größte Kamel hält, das Menschenantlitz trägt. Anderseits steht nichts im Wege, daß einer, der kaum eine Bastardsprache kennt, der weiseste und gelehrteste Mann der Welt sei. Bedenken Sie nur, was für Erfolge zwei solche Männer aufzuweisen haben, der eine, ein Franzose, ein Erzpedant, der Scholien über die freien Künste und Anmerkungen gegen Aristoteles verfaßt hat, der andere ein wahrer Auswurf des italienischen Pedantentums, der so manchen Bogen mit seinen discussiones peripateticae verschmiert hat. Jedermann sieht leicht, wie der erste mit vielen Worten wenig Verstand verrät, der zweite in einfältiger Sprache beweist, was für ein dummer Esel er ist. Vom ersteren kann man sagen, daß er Aristoteles zwar verstanden, aber falsch verstanden hat; wenn er ihn richtig verstanden hätte, würde er vielleicht einen so ehrenvollen Krieg gegen ihn eröffnet haben, wie Telesius von Cosenza.[42] Vom zweiten aber kann man weder sagen, daß er ihn falsch noch daß er ihn richtig verstanden hat; er hat ihn gelesen und wiedergelesen, genäht und wieder aufgetrennt, ihn mit tausend anderen griechischen Schriftstellern, freundlichen und feindlichen verglichen und sich eine gewaltige Arbeit gemacht ohne den allergeringsten Nutzen, ja zu allergrößter Enttäuschung. Wer einmal sehen will, in was für Torheiten und anmaßende Nichtigkeiten pedantische Gewohnheit stürzen und versenken kann, der sehe sich jenes Buch an, bevor es verschollen ist. Aber da sind ja Teofilo und Dicson!

Poliinnio: Adeste felices, domini![43] Ihre Ankunft hindert meinen Zorn, fulminante Sentenzen gegen die nichtigen Behauptungen dieses geschwätzigen Tagediebes zu donnern.

Gervasio: Mich aber beraubt sie des Vergnügens, mich noch länger über die Majestät dieses ehrwürdigen Nachtkauzes zu belustigen.

Dicson: Lassen Sie es gut sein; nur keinen Zank!

Gervasio: Ich meine alles, was ich sage, nur im Scherz; ich mag den Herrn Magister gern.

Poliinnio: Ego quoque, quod irascor, non serio irascor, quia Gervasium non odi.[44]

Dicson: Gut denn! Lassen Sie uns mit Teofilo reden!

Teofilo: Demokrit also und die Epikureer, die alles, was nicht körperlich ist, für ein Nichts erklären, halten folglich die Materie für das Wesen aller Dinge und für die göttliche Natur. So z. B. ein Araber, Namens Avicebron, wie sein Buch mit dem Titel „Quelle des Lebens" beweist.[45] Alle diese, zusammen mit den Cyrenaikern, Zynikern und Stoikern behaupten, daß die Formen nichts anderes sind als zufällige Kombinationen der Materie. Auch ich selbst bin lange Zeit ein Anhänger dieser Anschauung gewesen, lediglich aus dem Grunde, weil sie auf der Natur entsprechenderen Grundlagen sich aufbaut, als die Lehre des Aristoteles. Allein sobald man tiefer nachdenkt und mehr Erfahrungstatsachen berücksichtigt, findet man, daß es notwendig ist, in der Natur zwei Arten von Substanzen anzuerkennen, einerseits die Form, anderseits den Stoff. Denn notwendigerweise muß es ein allerwesentlichstes Prinzip des Wirkens, in dem die aktive Kraft aller Dinge wurzelt, und ebenso auch eine Potenz und Substanz geben, in der die passive Fertigkeit des Ganzen wurzelt: in jenem ist das Vermögen zu wirken, in dieser das Vermögen gewirkt zu werden.

Dicson: Es ist für jedermann, der gut nachdenkt, klar, daß es unmöglich wäre, daß jenes immerfort das Ganze schaffen könnte, wenn nicht auch immer etwas da wäre, was Alles werden kann. Wie könnte die Weltseele, ich meine alle Gestaltungskraft, die ja unteilbar ist, Gestaltungen schaffen ohne die Unterlage der Aus-



dehnungen und Quantitäten, die ihr die Materie bietet? Und die Materie, wie könnte sie geformt werden? Etwa durch sich selber? Offenbar werden wir nur sagen können, daß die Materie sich von selber gestaltet, wenn wir annehmen wollen, daß die gesamte Körperlichkeit Materie ist, indem wir sie Materie nennen wie man einen Organismus mit allen seinen Funktionen Materie nennt, indem man ihn unterscheidet nicht von seiner Form, sondern lediglich von der einzigen wirkenden Ursache.

Teofilo: Niemand wird Sie hindern, den Begriff Materie in diesem Sinne zu gebrauchen, wie er ja in den verschiedenen Schulen in den verschiedensten Bedeutungen gefaßt wird. Aber diese Betrachtungsweise würde höchstens einem Mechaniker, oder einem Arzt, der in der Praxis steht und der etwa die gesamten Körper in Schwefel, Salz und Merkur einteilt, erlaubt sein; sie würde aber auch dann beweisen, daß dieser Arzt kein göttliches Genie ist, vielmehr ein höchst beschränkter Kopf, der sich nur gern einen Philosophen nennen möchte. Denn die Aufgabe eines Denkers ist nicht damit erledigt, nur diejenigen Prinzipien zu unterscheiden, die sich durch die Kraft des Feuers chemisch trennen lassen, sondern auch solche, an die keinerlei bloß stoffliche Einwirkung herankommt; denn die vom Schwefel, Salz und Merkur untrennbare Seele ist das Formprinzip; dieses ist der stofflichen Eigenschaft nicht unterworfen, sondern durchaus Herrscherin über den Stoff; es wird von der Tätigkeit des Chemikers nicht berührt, dessen Scheidekunst sich auf die drei genannten Elemente beschränkt; der Chemiker erkennt nur eine andere ganze Art Seele, als die von uns zu definierende Weltseele.

Dicson: Das ist ausgezeichnet gesagt und mir aus der Seele gesprochen. Denn ich kenne nur zu viele Leute, die so einsichtslos sind, den Unterschied nicht zu beachten, ob man die natürlichen Ursachen nach dem ganzen Umfange ihres Wesens in ihrem Ansichsein erforscht, wie die Philosophen, oder in einem eingeschränkten und besonderen

Sinn; für einen Arzt als bloßen Arzt ist freilich die erstere Betrachtungsweise überflüssig, einem Philosophen jedoch muß sie unzulänglich und einseitig erscheinen.

Teofilo: Sie berühren da einen Punkt, in dem Paracelsus zu loben ist, der die Philosophie vom medizinischen Standpunkte aus behandelt, Galenus aber Tadel verdient, sofern er eine Art medizinischer Philosophie vorbringt, und ein so ekelhaftes Gemisch und so verwirrtes Gewebe von Sätzen auftischt, daß man ihn für einen ziemlich unbedeutenden Arzt, aber sehr konfusen Philosophen erklären darf. Doch soll dies immerhin mit einigem Vorbehalt gesagt sein; denn ich habe noch nicht Muße genug gehabt, alle Seiten an diesem Manne zu prüfen.

Gervasio: Mit Verlaub, Teofilo, tun Sie mir, der ich noch wenig bewandert in der Philosophie bin, den Gefallen, zu erklären, was Sie unter dem Worte Materie verstehen und was das ist, was man an den natürlichen Dingen Materie nennt.

Teofilo: Alle Diejenigen, welche die Materie unterscheiden und sie in ihrem Ansichsein ohne die Form auffassen wollen, kommen auf das Gleichnis der Kunst. So machen es die Pythagoreer, so die Platoniker, so die Peripatetiker. Nehmen Sie irgend eine Kunst, z. B. die des Zimmermanns, der sich für alle seine Arbeiten und Formen als Gegenstand das Holz, oder einen Schmied, der sich des Eisens, einen Schneider, der sich des Tuches bedient. Alle diese Künste schaffen aus einem besonderen Stoffe verschiedene Gestalten, Figuren und Anordnungen, wovon dem Stoffe selber keine eigentümlich und natürlich ist. So auch muß die Natur, der die Kunst ähnlich ist, für ihre Wirksamkeit eine Materie haben; denn es ist nicht möglich, daß es ein Wirkendes gebe, das, wenn es etwas schaffen will, nichts hätte, woraus es schaffen könnte, oder wenn es wirken wollte, nichts hätte, um daran zu wirken. Also gibt es eine Art von Stoff, woraus, womit und worin die Natur ihre Wirkungen, ihre Arbeit vollzieht und was

sie in so viele Formen bringt, wie sie sich den Blicken des Betrachters in der großen Mannigfaltigkeit der Arten zeigen. Und wie das Holz an sich keinerlei künstliche Form hat, aber durch die Tätigkeit des Zimmermanns alle haben kann, so hat auch die Materie, von der wir sprechen, an sich und in ihrer Natur keine natürliche Form, kann aber durch die Tätigkeit des aktiven Agens, des Prinzips der Natur alle erhalten. Diese Materie der Natur ist nicht so wahrnehmbar, wie die des Künstlers; denn die Materie der Natur hat absolut keinerlei Form, die Materie der Künste dagegen ist immer schon eine von der Natur geformte, da die Künste nur auf der Oberfläche der schon der Natur geformten Dinge, in Holz, Eisen, Stein, Wolle wirken; die Natur hingegen sozusagen aus dem ihres Gegenstandes heraus oder in der noch gänzlich formlosen Materie schafft. Deshalb gibt es viele Substrate der Künste, aber nur ein einziges der Natur. Denn jene, da sie schon von der Natur verschieden geformt sind, sind verschieden und mannigfaltig; dieses, das noch in keiner Weise geformt ist, ist völlig unterschiedslos, sintemalen jeglicher Unterschied und jede Sonderung durch die Form bedingt ist.

Gervasio: Somit bilden die von der Natur geformten Dinge den Stoff der Künste, aber bloß ein schlechthin formloses Wesen den Stoff der Natur?

Teofilo: So ist es.

Gervasio: Ist es möglich, wie wir die Stoffe der Künste sehen und deutlich betrachten können, so auch den Stoff der Natur zu erkennen?

Teofilo: Sehr wohl! Allerdings mit verschiedenen Erkenntnisprinzipien. Denn wie wir Farben und Töne nicht mit einem und demselben Sinnesorgan wahrnehmen, so sehen wir auch nicht mit einem und demselben Auge den Stoff der Künste und den Stoff der Natur.

Gervasio: Sie wollen sagen, daß wir jenen mit den Augen des Leibes, diesen mit den Augen des Geistes sehen.

Teofilo: Ganz richtig.

Gervasio: Seien Sie so gut, diesen Begriff deutlicher zu gestalten!

Teofilo: Sehr gern! Dieselbe Beziehung, dasselbe Verhältnis, das die Materie einer Kunst zu ihrer Form hat, hat auch, wenn man die Analogie nicht zu weit treibt, die Materie der Natur zu den Formen der Natur. Wie also in der Kunst, mögen auch ihre Gestaltungen sich nach Möglichkeit unendlich vervielfältigen, der Stoff aller Formen immer derselbe bleibt, — auf die Gestalt des Baumes folgt die eines Stammes, dieser wird verwandelt in einen Balken, dieser wieder in Bretter, diese dienen zur Herstellung einer Bank, eines Schemels, eines Rahmens, von Kämmen usw.; das Holz bleibt immer dasselbe, — so ist es auch in der Natur. Mögen sich ihre Formen auch ins Unendliche wandeln und eine die andere verdrängen, immer ist es eine und dieselbe Materie.

Gervasio: Wie kann man dies Gleichnis weiter durchführen?

Teofilo: Sehen Sie nicht, wie das, was ein Samenkorn war, sich zur Pflanze umgewandelt, was Pflanze war, sich zur Ähre entwickelt hat, wie man aus der Ähre Brot bereitet, aus dem Brot Speisesaft, der Speisesaft wird Blut, das Blut wieder scheidet Samen aus, der Same wird Embryo, dieser ein Mensch, dieser wieder eine Leiche, diese wieder löst sich in Erde auf, aus der wiederum Gesteine und alle möglichen sonstigen Naturgebilde entstehen?

Gervasio: Das ist leicht einzusehen.

Teofilo: Folglich muß es immer eins und dasselbe sein, was an sich nicht Gestein, nicht Erde, nicht Leichnam, nicht Mensch, nicht Embryo, nicht Blut oder was sonst, sondern ein Beharrliches ist, das, nachdem es Blut war, sich zum Embryo, nachdem es Embryo war, sich zum Menschen umgewandelt hat, wie auch der schon von der Natur geformte Stoff, der das Mittel der Kunst bildet, nachdem er Baum war, zum Brett wird, und wie das Brett zu einer Tür gestaltet wird.

Gervasio: Nun habe ich es gut begriffen; mir scheint aber, daß dieses Substrat der Natur weder körperlich ist noch überhaupt bestimmte Eigenschaften hat; denn das, was sich bald unter dieser natürlichen Form und Art der Sinne, bald unter jener meinem Blicke entzieht, erweist sich nicht als körperlich, wie Holz oder Stein, welche immer noch als körperliche Gegenstände wahrnehmbar bleiben, was für eine Form sie auch immer annehmen.[46]

Teofilo: Sie haben recht.

Gervasio: Aber was soll ich tun, wenn ich über diesen Gedanken einmal mit einem hartnäckigen Menschen in Streit gerate, der nicht glauben will, daß nur eine Materie aller verschiedener Gestaltungen der Natur zugrunde liegt, wie nur ein Stoff jeder besonderen Kunst? Denn letzteres, was man mit den Augen sieht, läßt sich nicht ableugnen, ersteres aber, was nur im Geiste zu sehen ist, kann geleugnet werden.

Teofilo: Jagen Sie ihn fort, oder wenigstens antworten Sie nichts!

Gervasio: Aber wenn er unbequem wird mit seinem Verlangen nach einem Beweise und überdies eine Respektsperson ist, die eher mich als ich sie fortjagen könnte, und die es als Beleidigung auffassen würde, wenn ich nicht antwortete?

Teofilo: Was würden Sie tun, wenn ein blinder Halbgott, jeder erdenklichen Ehre und allen Respektes würdig, unverschämt, ungestüm und hartnäckig genug wäre, um von den Farben, von den äußeren Gestalten der Dinge in der Natur, z. B. von der Form eines Baumes, eines Berges, den Sternen, ferner von der Form einer Bildsäule, eines Gewandes oder anderer Kunsterzeugnisse einen Beweis verlangte, von Dingen, die jedem, der sehen kann, klar und deutlich sind?

Gervasio: Ich würde ihm sagen, daß er, wenn er Augen hätte, keinen Beweis dafür verlangen, sondern es selber sehen würde; da er aber blind sei, sei es unmöglich, daß ihm ein anderer den Beweis liefere.

Teofilo: Ähnlich können Sie auch solchen Leuten antworten, wenn

sie Verstand hätten, würden sie keinen weiteren Beweis verlangen, sondern es schon von selber einsehen.

Gervasio: Über eine solche Antwort werden sie sich ärgern und sie allzu unverbindlich nennen.

Teofilo: Dann mögen Sie in mehr verhüllter Weise folgendermaßen zu ihnen reden: Erlauchtester, oder auch geheiligte Majestät! Wie gewisse Dinge nicht anders zur Evidenz gebracht werden können als mit den Händen und durch Betasten, andere nicht anders als durch das Gehör oder durch den Geschmack, noch andere nur durch die Augen, so kann man sich von dieser Materie der natürlichen Dinge nur mit dem Verstande überzeugen.

Gervasio: Vielleicht aber wird er dann, den Hieb merkend, der gar nicht so verhüllt und dunkel ist, nur sagen: Sie sind es, der keinen Verstand hat; ich habe mehr davon, als Ihresgleichen allezusammen!

Teofilo: Sie werden ihm aber nicht mehr glauben, als wenn ein Blinder behauptet, Sie seien blind und er sehe mehr als alle, die sich einbilden sehen zu können, wie Sie!

Dicson: Es ist genug gesagt worden, um aufs deutlichste zu beweisen, daß er niemals gehört hat, was das Wort Materie bedeutet und was man unter Materie bei natürlichen Dingen zu verstehen hat. So der Pythagoreer Timäus, der aus der Verwandlung eines Elements in ein anderes die Materie entdecken lehrt, deren verborgenes Wesen man nur mit einer gewissen Analogie erschließen könne. Wo die Form des Festen war, sagt er, erscheint jetzt die Form des Flüssigen; und hier kann man nicht sagen, daß eine Form die andere annehme; denn ein Gegensatz kann den anderen nicht annehmen, das Trockene nimmt nicht das Feuchte oder vielmehr die Trockenheit nimmt nicht die Feuchtigkeit an, vielmehr wird die Trockenheit durch ein Drittes vertrieben und die Feuchtigkeit eingelassen, und dieses Dritte ist der Träger beider entgegengesetzten Eigenschaften, selber aber keiner entgegengesetzt. Darf man also nicht annehmen, daß das Feste vernichtet

ist, so muß man zugeben, das, was im Festen war, auch im Flüssigen noch vorhanden ist; wie z. B. Wasser durch die Kraft der Wärme zu Dampf oder Gas verdünnt und in Luft verwandelt, auch noch in der Luft enthalten und vorhanden sein muß.[47]

Teofilo: Daraus läßt sich auch unseren Gegnern zum Trotz die Schlußfolgerung ziehen, daß kein Wesen zu Nichts werden und das Sein verlieren kann, sondern immer nur die zufällige, äußere und materielle Form verliert. Also sowohl die Materie als auch die substantielle Form jedes Naturwesens, nämlich seine Seele ist unauflöslich und unvernichtbar in dem Sinne, daß sie ihr Sein niemals vollständig und in jedem Sinne verlieren können. Allerdings kann das nicht gelten von den substantiellen Formen der Peripatetiker und anderer ähnlicher Leute, welche in nichts anderem bestehen als in einer gewissen Zusammensetzung und Ordnung der Akzidenzien; denn alles, was jene außer ihrer sog. materia prima anerkennen, ist nichts anderes als accidens, complexio, Gewöhnung einer Eigenschaft, Prinzip der Begrenzung, quidditas. Daher auch einige mönchische, subtile Metaphysiker unter ihnen, um diese Unzulänglichkeit ihres Götzen Aristoteles zu verdecken, die Mensch—heit, die Ochsen—heit, — die Oliven—heit für artbildende substantielle Formen ausgaben, diese bestimmte Mensch—heit z. B. die Sokrates—heit, diese bestimmte Ochsen—heit, diese bestimmte Pferd—heit soll dann eine numerische Substanz sein. Alles dies haben sie getan, um uns eine substantielle Form zu schenken, die ebenso den Namen der Substanz verdiente, wie die Materie Namen und Wesen einer Substanz hat; aber sie haben nicht das Mindeste damit gewonnen; denn wenn man sie der Reihe nach fragt, worin denn das substantielle Sein des Sokrates bestehe, so bekommt man zur Antwort: in der Sokrates—heit. Fragt man weiter: was versteht ihr unter Sokrates—heit, so werden sie antworten: die eigentümliche wesentliche Form und die eigentümliche Materie des Sokrates. Lassen wir nun diese Substanz, soweit sie Materie ist, bei-

seite und fragen weiter: was ist die Substanz als Form? So antworten einige: seine Seele. Ihr fragt: was für ein Ding ist denn diese Seele? Wenn sie sagen werden: Eine Entelechie und Vollendung eines lebendigen Körpers, so bedenke man, daß dies ein bloßes Akzidens ist.[48] Wenn sie aber sagen werden, daß sie ein Prinzip des Lebens, Empfindens, Wachstums und Bewußtseins sei, so bedenket, daß wenngleich dieses Prinzip eine Art von Substanz ist, gründlich betrachtet, wie wir es betrachten, man ihm damit noch immer keinen höheren Rang anweist als den eines accidens. Denn Prinzip d. h. Anfangsgrund von diesem und jenem sein, heißt noch nicht substantieller und absoluter Anfangsgrund sein, sondern bedeutet nur einen akzidentiellen und relativen Grund im Verhältnis zu dem so Begründeten, während mein Wesen und meine Substanz nicht das bedeutet, was sie hervorbringt, was ich tun oder tun kann, sondern vielmehr das, was ich als Ich bin und absolut betrachtet. Sie sehen also, wie sie diese substantielle Form, welche wir Seele nennen, behandeln, die sie, wenngleich sie solche rein zufällig als Substanz erkennen, doch weder als solche bezeichnen noch auch als Substanz anerkennen dürfen. Diese Konfusion können Sie noch viel deutlicher bemerken, wenn Sie fragen, worin die substantielle Form eines unbeseelten Dinges, z. B. des Holzes, besteht. Die scharfsinnigsten werden zur Antwort geben: in der Holzheit. Nun nehmen Sie diese Materie fort, die dem Eisen, dem Holz und Gestein gemeinsam ist, und fragen: was bleibt als substantielle Form des Eisens? Nie wird man Ihnen etwas anderes sagen als Akzidenzien, und diese gehören zu den Prinzipien der Individuation und bewirken die Besonderheit. Denn die Materie kann sich nicht zu einer Besonderheit zusammenziehen es sei denn in irgend einer Form, und diese Form, da sie das konstituierende Prinzip einer Substanz ist, wollen sie, soll substantiell sein; aber darnach können sie eine solche physisch nicht anders nachweisen als akzidentiell, — und schließlich, wenn sie alles getan haben, was sie können, haben sie zwar eine

substantielle Form, — ja, aber keine natürliche, sondern logische; und so wird bei ihnen schließlich ein logischer Begriff zum Erklärungsgrund natürlicher Dinge.

Dicson: Hat denn Aristoteles selber das nicht gemerkt?

Teofilo: Ich glaube, daß er es sicherlich bemerkt hat, aber er wußte keinen Ausweg, und so sagte er denn, die letzten Unterschiede seien unnennbar und unbekannt.

Dicson: So, scheint mir, gesteht er offen seine Unwissenheit ein, und daher meine ich, wird es besser sein, sich solchen Philosophen zuzuwenden, die in dieser wichtigen Frage keine Unwissenheit vorschützen, wie Pythagoras, Empedokles und der Nolaner, deren Anschauungen Sie gestern berührten.

Teofilo: Der Nolaner nimmt an, daß es Ein Geist ist, der allen Wesen das Dasein gibt, der von den Pythagoreern und im Timäus der Geber der Formen genannt wird; Eine Seele und Einen Gestaltungsgrund, der Alles schafft und gestaltet, von den Pythagoreern Urquell der Formen genannt; — Eine Materie, aus der Alles gemacht und geformt wird, von allen Pythagoreern Schoß der Formen genannt.

Dicson: Diese Lehre gefällt mir sehr, sie zeigt nirgends eine Lücke; in Wahrheit ist es notwendig, wenn wir nur ein einziges beharrliches und ewiges Stoffprinzip setzen, gleichermaßen auch nur einziges Formprinzip anzunehmen. Wir sehen, daß alle natürlichen Formen aus der Materie schwinden und wieder in die Materie eingehen; daher hat es tatsächlich den Anschein, daß kein Wesen beharrlich, fest, ewig und wert ist als Prinzip zu gelten, ausgenommen die Materie; ferner haben die Formen kein Sein ohne die Materie, in der sie entstehen und vergehen, aus deren Schoß sie hervortreten, in deren Schoß sie wieder zurückgenommen werden. Daher muß auch die Materie, die immer dieselbe und fruchtbar bleibt, den bedeutsamen Vorzug haben als einziges substantielles Prinzip, als das einzige Beharrliche aner-

kannt zu werden, und alle Formen zusammen können nur als verschiedenartige Anordnungen der Materie gelten, die gehen und kommen, verschwinden und sich erneuern, weshalb sie sämtlich nicht für Prinzipien gelten können. Deshalb finden sich unter denen, die das Wesen der natürlichen Formen wohl erwogen haben, wie ich bei Aristoteles und ähnlichen Denkern schon bemerkt habe, manche, die zuletzt die Folgerung ziehen, daß die Formen nichts als Akzidenzien und Beziehungen der Materie sind und daß man das Vorrecht, als Aktus und Vollendung zu gelten, nur der Materie zuerkennen darf und nicht Dingen, von denen wir in Wahrheit sagen können, daß sie nicht Substanz und Natur sind; daß die Natur aber die Materie ist, die nach dieser Anschauung ein notwendiges, ewiges und göttliches Prinzip ist, wie bei jenem Mauren Avicebron, der sie den Gott nennt, der in allen Dingen ist.

Teofilo: Zu diesem Irrtum sind sie nur dadurch verleitet worden, daß sie keine andere als die akzidentielle Form kennen; und dieser Maure hatte zwar von der peripatetischen Lehre, in der er erzogen war, die „substantielle Form" aufgenommen, er betrachtete sie aber als ein vergängliches Wesen, nicht bloß als ein in der Materie veränderliches, sondern als ein solches, das geboren wird, aber nicht gebiert, das gegründet wird, aber nicht gründet, getrieben wird, aber nicht treibt, und das er im Vergleich zu der dauerhaften, ewigen, schöpferischen, mütterlichen Materie verachtete und gering schätzte. Und sicherlich muß dies allen so gehen, die nicht erkennen, was wir erkannt haben.

Dicson: Dies ist jetzt mit aller Gründlichkeit erörtert. Aber es wird Zeit nach dieser Abschweifung wieder zu unserer Aufgabe zurückzukommen. Wir wissen jetzt die Materie von der Form zu unterscheiden und zwar sowohl von der akzidentiellen Form, sie sei wie sie wolle, als auch von der substantiellen. Was unserer Betrachtung übrigbleibt, ist die Natur und ihre Wirklichkeit. Aber zunächst möchte ich wissen,

ob zufolge der engen Verbindung, in der diese Weltseele und dies universelle Formprinzip mit der Materie steht, nicht jene andere philosophische Anschauung zulässig erscheint, die den actus vom Begriff der Materie nicht unterscheidet und letztere selber als ein göttliches Wesen auffaßt, das an sich nicht formlos ist, sondern sich selber gestaltet und bekleidet.

Teofilo: Nicht leicht; denn schlechthin nichts wirkt auf sich selber, und stets ist ein Unterschied zwischen dem, was wirkt, und dem, was gewirkt wird, oder woran die Handlung und Wirkung sich vollzieht. Daher ist im Organismus der Natur die Materie von der Seele und innerhalb dieser wiederum der Grund der Arten zu unterscheiden. Wir unterscheiden also in diesem Organismus dreierlei: erstens den in den Dingen waltenden Universalgeist, zweitens die vegetative Seele des ganzen, zum dritten das Substrat. Aber darum wollen wir demjenigen nicht den Namen eines Philosophen abstreiten, der diesen geformten Körper oder, wie wir schon sagen dürfen, diesen vernünftigen Organismus in der Weise seiner besonderen Anschauung betrachtet und damit beginnt, als erste Prinzipien etwa die Glieder dieses Körpers hinzustellen, als da sind Luft, Erde, Feuer; oder aber die ätherische Region und das Gestirn, oder Geist und Körper, oder das Leere und Volle, sofern er nur das Leere nicht so auffaßt wie Aristoteles, oder in irgend einer anderen angemessenen Weise. Eine solche Philosophie dünkt mir nicht ohne weiteres verwerflich, zumal wenn sie, wie auch immer das Fundament beschaffen ist, von dem sie ausgeht, oder die Form des Gebäudes, das sie errichtet, zur Vollendung der spekulativen Wissenschaften und der Naturkenntnis beiträgt, wie dies in Wahrheit seitens vieler der älteren Philosophen geschehen ist. Denn nur ein eitler und anmaßender, ja neidischer Kopf wird sich dem Vorurteil überlassen, es gebe nur einen einzigen Weg der Naturforschung und eine unfehlbare Methode, und nur ein urteilsloser Narr wird sich einbilden, diese zu besitzen. Müssen wir auch den sicheren und zuver-

lässigeren, kleineren und deutlicheren Weg und den höheren Gesichtspunkt allemal vorziehen, so brauchen wir darum doch nicht jede andere Methode zu tadeln, wenn sie nur gute Frucht bringt; nicht alle Früchte brauchen an demselben Baume zu wachsen.

Dicson: Also billigen Sie das Studium abweichender Philosophien?

Teofilo: Ganz gewiß für jedermann, der über Zeit und Verständnis verfügt; für andere billige ich das Studium der besten, wenn es den Göttern gefällt, sie herausfinden zu lassen.

Dicson: Doch wollen Sie sicherlich nicht alle, sondern nur die guten und besseren Philosophien billigen.

Teofilo: Selbstverständlich; so verwerfe ich auch unter den verschiedenen Heilmethoden keineswegs diejenige, die auf magische Weise, durch Applikation von Wurzeln, Anhängung von Steinen und Murmeln von Beschwörungsformeln wirkt, falls die Strenge der Theologen mir gestattet, darüber als bloßer Naturkundiger zu sprechen; ich billige alles, was auf physischem Wege geschieht und durch Apothekerrezepte bewirkt wird, mit denen die Galle, das Blut, der Schleim und die Stockung der Säfte bekämpft und vertrieben wird; ich akzeptiere auch die andere, die auf chemischem Wege vorgeht, die Quintessenzen absondert und mit Hilfe des Feuers aus allen Zusammensetzungen den Merkur zu treiben sucht, das Salz sich niederschlagen und den Schwefel aufflammen und schmelzen läßt. Aber darum will ich in Ansehung der Heilkunde nicht entscheiden, welche unter so vielen guten Methoden die beste ist; denn der Epileptiker, an dem der Physiker und der Chemiker ihre Zeit verloren haben, wird, wenn der Magier ihn heilt, diesen nicht ohne Grund mehr schätzen als diesen oder jenen anderen Arzt. Gleicherweise mögen sie die anderen erproben; keine wird weniger gut sein als die andere, sofern sie den Zweck, den sie sich vorsetzt, erreicht. Insbesondere ist für mich allemal der Arzt, der mich heilt, besser, als die, welche mich töten oder mich unnütz peinigen.

Gervasio: Woher kommt es, daß die verschiedenen Richtungen unter den Medizinern einander so spinnefeind sind?

Teofilo: Vom Geiz, vom Neid, vom Ehrgeiz und von Unwissenheit. Gemeinhin verstehen sie kaum die eigene Heilmethode; soviel fehlt, daß sie über die der anderen ein Urteil haben könnten. Überdies bemüht sich der größere Teil, da er sich nicht aus eigenen Kräften zu Ehre und Gewinn verhelfen kann, durch Herabsetzung der anderen auszuzeichnen, indem er sich anstellt, als ob er das verachte, was er sich nicht anzueignen vermag. Mir scheint der beste und wahre Arzt derjenige zu sein, der nicht so sehr Physiker ist, daß er nicht auch Chemiker und Mathematiker wäre. — Um nun auf unseren Gegenstand zurückzukommen, unter allen Systemen der Philosophie ist dasjenige das beste, das die bequemste und höchste Ausbildung des Menschengeistes bewirkt, der Wirklichkeit und Natur am meisten entspricht und soweit es irgend möglich ist, sich als Mitarbeiterin der Natur bewährt, und das durch Divination, ich meine auf natürlichem Wege, durch Einsicht in die Ursachen der Veränderung, nicht durch bloßen Instinkt, wie die Tiere und solche, die diesen ähnlich sind, nicht durch Eingebung guter oder böser Dämonen, wie die Propheten, nicht durch eine melancholische Begeisterung, wie die Dichter und andere beschauliche Köpfe, — oder auch durch Gesetzgebung und Reformation der Sitten, heilend oder erkennend und eine glücklichere und vollkommenere Lebensführung ermöglicht. Sie sehen also, daß jede besondere Philosophie, die nur von vernünftiger Gesinnung geleitet wird, auch ihre besonderen Vorzüge haben kann, die in anderen sich nicht finden. Dasselbe gilt von der Heilkunst, die sich auf Prinzipien gründet, die ebensowohl einen nicht unvollkommenen philosophischen Standpunkt voraussetzen, wie die Tätigkeit des Fußes oder der Hand diejenige des Auges. Daher ist es ein alter Spruch, daß niemand einen guten Anfang in der Heilkunst machen kann, der nicht einen guten Abschluß in der Philosophie gemacht hat.

Dicson: Es gefällt mir sehr und ich finde es sehr lobenswert, daß Sie nicht so plebejisch denken, wie Aristoteles, auch nicht so eitel und schmähsüchtig sind, wie dieser, der die Meinungen aller anderen Philosophen nebst deren Methoden schlechthin verworfen wissen will.

Teofilo: Und dabei kenne ich unter allen Philosophen, die es gibt, keinen einzigen, der sich mehr auf bloße Einbildungen stützt und weiter von der Natur entfernt, als er; und wenn er auch manchmal ausgezeichnete Gedanken ausspricht, so sind gerade diese nicht aus seinen eigenen Prinzipien abgeleitet, vielmehr sind solche immer von anderen Philosophen entnommen, wie wir z. B. viele herrliche Stellen in seinem Buche über die Zeugung, die Meteore, die Tiere und Pflanzen haben.

Dicson: Um also zu unserem Gegenstande zurückzukehren, so meinen Sie, daß man die Materie ohne Irrtum und ohne auf Widerspruch zu stoßen, verschieden definieren kann?

Teofilo: Allerdings! Über denselben Gegenstand können verschiedene Sinne ihr Urteil abgeben, dieselbe Sache läßt sich von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Beispielsweise haben die Epikureer mancherlei Gutes vorgebracht, obgleich sie sich nicht über den materialistischen Standpunkt erheben. Vielerlei Vortreffliches hat Heraklit bemerkt, wenn er auch nicht über die Seele hinauskommt. Anaxagoras verfehlt nicht, die Erkenntnis der Natur zu fördern, weil er nicht bloß innerhalb der Natur, sondern auch außerhalb und oberhalb derselben eine Vernunft anerkannt, welche von Sokrates, Plato, Trismegistos und unseren Theologen Gott genannt wird. So steht nichts im Wege, daß derjenige, der von der bloßen Erfahrung ausgeht, was andere als einfältig bezeichnen, die Geheimnisse der Natur ebensogut aufdecke, als einer, der mit einer begrifflichen Theorie beginnt; unter diesen Empirikern wiederum können solche nicht weniger weit kommen, die von den Komplexionen ausgehen, als solche, die mit den flüssigen Zuständen beginnen, und solche, die von den wahrnehmbaren

Elementen ausgehen, können so gut Entdeckungen machen wie solche, die von den sog. absoluten Wesenheiten, oder von der Materie allein, vom höchsten und bestimmtesten Prinzip aus beginnen. Denn manchmal wird, wer den längeren Weg macht, darum noch keineswegs die bessere Reise machen, zumal wenn seine Aufgabe weniger in die Theorie als in die Praxis fällt.

Eine philosophische Denkweise, welche die Formen aus einem Knäuel entwickelt und sich sozusagen aus dem Chaos gestalten läßt, kann ebenso fruchtbringend sein wie eine, welche sie aus der reinen Quelle der Ideen schöpft, gewissermaßen aus der reinen Möglichkeit zur Wirklichkeit herabführt, oder eine, welche sie gleichsam aus einem Schoße heraufholt, gleichsam aus einem finsteren und blinden Abgrunde ans Licht heraufholt. Jedes Fundament ist gut, wenn nur das Gebäude sich bewährt, jeder Same wertvoll, wenn die Bäume und Früchte begehrenswert sind.

Dicson: Aber um zum Ziele zu kommen, haben Sie jetzt die Güte, die bestimmte Lehre über dieses Prinzip vorzutragen!

Teofilo: Auf alle Fälle kann dieser Anfangsgrund, den wir Materie nennen, auf zwei Weisen betrachtet werden: erstens als Vermögen, zweitens als Substrat. Betrachten wir ihn als Vermögen, so gibt es keine Sache, in der man ihn nicht in gewisser Weise und eigentümlicher Bedeutung wiederfinden könnte. Die Pythagoreer, Platoniker, Stoiker und andere haben ihn nicht weniger in die intelligible Welt, als in die wahrnehmbare gesetzt; und wir fassen ihn nicht ganz so wie jene, sondern in einem noch höheren und umfassenderen Sinne auf und denken über das Vermögen oder vielmehr die Möglichkeit folgendermaßen. Das Vermögen unterscheidet sich gemeinhin als ein aktives, durch welches sein Träger wirken kann, und als ein passives, durch welches es sein oder empfangen oder haben oder in irgend einer Weise Objekt des Wirkens sein kann. Vom aktiven Vermögen fürs erste absehend behaupte ich, daß das Vermögen in passiver Bedeu-

tung, wenn es auch nicht immer rein passiv ist, entweder in relativer oder absoluter Weise betrachtet werden kann. In diesem Sinne ist kein Ding, von dem sich nicht auch das Seinkönnen behaupten läßt, und insofern entspricht das passive Vermögen so völlig dem aktiven, daß auf keine Weise das eine ohne das andere ist. Wenn also das Vermögen zu machen, hervorzubringen, zu schaffen immer gewesen ist, so ist auch immer das Vermögen dagewesen, gemacht, hervorgebracht und geschaffen zu werden; die eine Fähigkeit schließt die andere ein, setzt man die eine, so hat man auch die andere gesetzt. Weil dieses Vermögen von dem, dem man es zuspricht, keinen Mangel, vielmehr eine Kraft und Fähigkeit bejaht, weil es sich in Summa als identisch mit dem aktiven Vermögen erweist, so trägt weder ein Philosoph noch ein Theologe Bedenken, es dem ersten übernatürlichen Anfangsgrunde zuzuerkennen. Denn die absolute Möglichkeit, durch welche die Dinge, die wirklich sind, auch sein können, ist nicht früher als die Wirklichkeit, aber auch ebensowenig später als diese, und das Seinkönnen ist deshalb zusammen mit dem wirklichen Sein und geht ihm nicht vorauf; denn wenn, was sein kann, sich selber machte, so würde es sein, bevor es gemacht ist. Richten wir unsere Gedanken auf den ersten und höchsten Anfangsgrund, der alles ist, was er sein kann! Er würde nicht alles sein, wenn er nicht alles sein könnte. Also sind in ihm Wirklichkeit und Möglichkeit eins und dasselbe. Nicht so verhält es sich mit den anderen Wesen; diese können sämtlich, was sie sein können, auch einmal nicht sein, und jedenfalls etwas anderes sein als sie zur Zeit sind. Denn kein anderes Wesen ist alles das, was es sein kann. Der Mensch ist das, was er sein kann; aber er ist nicht alles das, was er sein kann. Der Stein ist nicht alles, was er sein kann; denn er ist nicht Kalk, nicht Gefäß, nicht Staub, nicht Kraut. Das, was alles ist, was es sein kann, ist eines; es umschließt in seinem Sein jegliches Sein. Jener erste Anfangsgrund ist alles, was ist und kann jedes beliebige andere sein, was ist und sein kann. Jedes

andere Wesen ist nicht so; denn bei ihm ist das Vermögen nicht gleich der Wirklichkeit; denn es ist nicht absolute, sondern begrenzte Wirklichkeit; ferner ist sein Vermögen immer auf eine Wirklichkeit beschränkt; denn es hat immer nur ein besonderes und partikulares Sein, und wenn es auch nach jeglicher Gestaltung und Wirkung strebt, so erreicht es seine Ziele doch nur mittelst bestimmter Anordnungen und in einer gewissen Reihenfolge des einen Seins nach dem anderen. Jedes Vermögen also und jede Wirklichkeit, die im ersten Anfangsgrunde gewissermaßen eingewickelt, einheitlich und eins ist, erscheint in den anderen Wesen aufgewickelt, zerstreut und vervielfacht. Das Universum, das ein großes Ebenbild und Abbild und die einheitliche Natur darstellt, ist ebenfalls alles, was sein kann, sofern die Arten und hauptsächlichsten Glieder in ihm dieselben bleiben und die Gesamtkraft der Materie sich als dieselbe erhält, ohne daß etwas von ihr verloren geht oder auch zu ihr hinzukommt, und daß ja im ganzen eine Form fehlt. Allein es ist noch nicht alles, was sein kann, sofern die Unterschiede, Arten und Eigentümlichkeiten und Individuen wechseln. Darum ist es nichts anderes als ein Schatten der ersten Wirklichkeit und des ersten Vermögens, und insofern ist in ihm Vermögen und Wirklichkeit nicht absolut identisch: denn keiner seiner Teile ist alles, was er sein kann. Endlich ist das Universum in dem besonderen eben bezeichneten Sinne alles, was es sein kann, in einer entwickelten, zerstreuten, unterschiedlichen Weise: sein Anfangsgrund aber ist alles einheitlich und ununterschiedlich, da er alles in allem und eins und dasselbe als das schlechthin Einfache ohne Verschiedenheit und Unterscheidung ist.[49]

Dicson: Was werden Sie über den Tod, die Zerstörung, die Laster, die Übel, die Mißgeburten sagen? Meinen Sie, daß auch diese einen Platz haben in dem, das alles ist, was es sein kann und in Wirklichkeit alles ist, was es der Möglichkeit nach ist?

Teofilo: Diese Dinge sind nicht Wirklichkeit und Vermögen, son-

dern Mangel und Unvermögen, sie finden sich nur in dem entwickelten Dinge, da diese nicht alles sind, was sie sein können und sich nur bemühen, zu werden, was sie sein können. Da sie nicht gleichzeitig und in einem Zuge so vieles sein können, so müssen sie das eine Sein aufgeben, um ein anderes zu erlangen; zuweilen vermischt sich nun in ihnen das eine Sein mit dem anderen und dann sind sie verkümmert, mangelhaft, verstümmelt, weil dieses Sein mit jenem sich nicht verträgt und weil ihre Materie zugleich mit diesem und jenem beschäftigt wird. Wenden wir uns aber unserem Gegenstande zu, so ist der erste Anfangsgrund Erhabenheit und Größe, und solche Erhabenheit und Größe, daß er alles ist, was er sein kann. Er ist nicht groß in dem Sinne, daß er noch größer werden könnte oder kleiner werden könnte, er kann nicht geteilt werden, wie jede andere Größe, welche nicht alles ist, was sie sein kann. Vielmehr ist er die allergrößte, allerkleinste, unendliche, unteilbare Größe und von jeglichem Maße. Er ist nicht das Größte, weil er das Kleinste ist; er ist nicht das Kleinste, weil er zugleich das Größte ist; er ist über jeden Vergleich hinaus, da er alles ist, was sein kann. Was ich hier von seiner Größe sage, gilt auch für jede andere Eigenschaft; denn er ist zugleich die Güte, die alle Güte ist; er ist die Schönheit, die alle Schönheit ist, die sein kann, und es gibt keine andere Schönheit, die alles ist, was sie sein kann, ausgenommen diese. Er ist der einzige, der alles ist und sein kann in absoluter Bedeutung. In den natürlichen Dingen sehen wir ferner nichts, was etwas anderes wäre als das, was es in Wirklichkeit ist, vermöge dessen es das ist, was es sein kann, um eine bestimmte Art von Wirklichkeit zu haben; dennoch ist es auch in diesem seinen Sondersein niemals alles, was ein beliebiges besonderes Ding sein kann. Da ist z. B. die Sonne. Sie ist nicht alles, was die Sonne sein kann, noch ist sie überall, wo die Sonne sein kann. Denn wenn sie im Osten über der Erde steht, so steht sie nicht im Westen, nicht im Süden noch in einer anderen Himmelsgegend. Wollen wir aber die Art veranschaulichen,

in der Gott Sonne ist, so müssen wir sagen, daß er zugleich im Osten, Westen, im Süden und auf jedem beliebigen Punkte der Erdkugel ist. Wenn wir von dieser Sonne, sei es zufolge ihrer eigenen Umdrehung, sei es zufolge einer Drehung der Erde annehmen wollen, daß sie sich bewegt und den Ort wechselt, so wird sie, weil sie nicht wirklich in einem Punkte ist ohne das Vermögen in allen anderen zu sein, und weil sie doch alles ist, was sie sein kann, und alles besitzt, was sie zu besitzen fähig ist, gleichzeitig überall und in Allem sein und so tatsächlich zugleich das beweglichste und schnellste, aber auch das ständigste und unbeweglichste sein. Daher finden wir in den göttlichen Aussprüchen, daß sie als ständig in Ewigkeit und zugleich als das schnellste bezeichnet wird, daß gesagt wird, sie laufe von einem Ende zum anderen, da dasjenige, welches in einem Augenblick im Osten aufgeht und zum Aufgangspunkte wieder zurückkehrt, unbeweglich genannt werden kann. Überdies sieht man sie nicht minder im Osten als im Westen und an jedem beliebigen Punkte ihrer Bahn; daher kann man ebensowohl sagen, daß sie von jedem beliebigen Punkte zu jedem beliebigen der unzähligen anderen Punkte ihrer Bahn zurückkehrt, gegangen und zurückgekehrt ist. Daher wird sie ganz und immer auf der ganzen Bahn und in jedem ihrer Punkte sein, und somit enthält jeder unteilbare Punkt der Sonnenbahn ganz den Durchmesser der Sonne. So enthält ein Unteilbares das Teilbare, was nicht nach natürlicher, sondern nur nach übernatürlicher Möglichkeit geschehen kann, d. h. wenn vorausgesetzt wird, daß die Sonne das wäre, was in Wirklichkeit alles ist, was sein kann. Das absolute Vermögen ist aber nicht nur das, was die Sonne sein kann, sondern auch, was jedes Ding sein kann, Vermögen aller Vermögen, Wirklichkeit aller Wirklichkeiten, Leben aller Leben, Seele aller Seelen, Wesen aller Wesen. Daher der erhabene Ausspruch der Offenbarung: „Der, welcher ist, sendet mich, der welcher ist, spricht also!" Daher, was sonst widersprechend und entgegengesetzt ist, in ihm ein und dasselbe ist, und jedes Ding ist in ihm dasselbe. So geht er denn

durch die Unterschiede der Zeiten und Zeiträume wie durch die Unterschiede der Wirklichkeit und Möglichkeit; denn er ist weder alt noch jung; denn schön sagt der Offenbarer von ihm: „Er ist der Erste und Letzte."

Dicson: Diese unbedingteste Wirklichkeit, welche zugleich die unbedingteste Möglichkeit ist, kann von der Vernunft nicht anders begriffen werden als auf negative Weise: sie kann, sage ich, nicht begriffen werden, weder sofern sie alles sein kann, noch sofern sie alles ist. Denn wenn unsere Vernunft etwas begreifen will, so muß sie imstande sein, begriffliche Vorstellungen zu formen, sich ihr anpassen, sie mit sich messen und vergleichen. Aber dies ist unmöglich; denn die Vernunft ist niemals so groß, daß nicht noch etwas größer sein könnte, und da jener von allen Seiten und in jeder Beziehung unendlich ist, so kann er nicht noch größer sein. Es gibt also kein Auge, das sich nähern könnte oder einen Zugang hätte zu diesem allererhabensten Lichte und allertiefsten Abgrund.

Teofilo: Das Zusammenfallen dieser Wirklichkeit mit der absoluten Möglichkeit ward vom Heiligen Geiste sehr klar beschrieben, wenn er sagt: Tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus. Um also zu schließen, Sie sehen, wie groß die Herrlichkeit des Vermögens ist; wollen Sie es eine Materie nennen, — den Begriff derselben haben die gewöhnlichen Philosophen nicht erfaßt — so können Sie der Materie, ohne darum die Gottheit zu verkleinern, eine höhere Bedeutung beilegen, als ihr Plato in seiner Politik und im Timäus gibt. Hieran haben, da hier der Begriff der Materie allzuhoch gestellt werde, einige Theologen Anstoß genommen. Das kommt aber nur daher, daß entweder jene sich nicht gut ausgedrückt oder aber diese sie nicht gut verstanden haben; denn sie nehmen die Bedeutung der Materie stets nur als im Sinne eines Trägers der natürlichen Dinge, da sie ausschließlich in den Anschauungen des Aristoteles erzogen sind, und bedenken nicht, daß die

Materie bei den anderen etwas der intelligibelen und sinnlichen Welt gemeinsames ist, daß sie diesen Begriff in einem analogischen Doppelsinn auffassen. Bevor man also verdammt, sollte man die Meinungen erst genau prüfen und auf die Verschiedenheit der Ausdrucksweise ebenso achtgeben, wie auf die der Ansichten. Man beachte auch, daß zuweilen alle in einem gemeinsamen Begriffe der Materie zusammentreffen und dann doch wieder in einer eigentümlichen Anwendung desselben voneinander abweichen. Und was unsere Auffassung betrifft, so ist es unmöglich, sofern man den Namen Materie wegnimmt, daß irgend ein Theologe, sei er noch so arglistig und übelwollend, mir deswegen Gottlosigkeit vorwerfe, weil ich Koinzidenz des Vermögens und der Wirklichkeit behaupte, indem ich das eine wie das andere im absoluten Sinne nehme. Hieraus möchte ich schließen, daß — allerdings nur in solchem Verhältnisse, wie etwa ein Abbild jenes Vermögens und jener Wirklichkeit — infolgedessen, weil es in besonderer Wirklichkeit alles ist, was es in besonderer Möglichkeit sein kann, — insofern und in solchem Grade auch das Universum alles ist, was es sein kann, und mag es sich nun mit der zahlenmäßigen Verwirklichung und Möglichkeit verhalten, wie es wolle, jedenfalls ein Vermögen hat, das vom Aktus nicht gesondert, eine Seele, die vom Beseelten nicht gesondert ist, ich meine nicht das zusammengesetzte, sondern das einfache. Daher wird es also ein erstes Prinzip des Universums geben, welches ebensowenig als material oder formal zu unterscheiden ist, wie das vorhin besprochene absolute Vermögen und seine Wirklichkeit. Schließlich wird es nicht bedenklich und schwer sein, anzunehmen, daß alles dem Wesen nach Eines ist, wie dies vielleicht Parmenides gemeint hat, den Aristoteles so unedel behandelt.

Dicson: Also meinen Sie, daß zwar beim Herabsteigen auf dieser Leiter der Natur zunächst eine doppelte Substanz, eine geistige und körperliche in die Erscheinung tritt, daß aber schließlich doch beide sich auf ein Sein und eine Wurzel zurückführen lassen?

Teofilo: Wenn es Ihnen deucht, daß es von solchen, die nicht weiter als bis hier vordringen, geduldet werden wird.

Dicson: Ganz unbedenklich, sofern Sie nur nicht die Grenzen der Natur überschreiten wollen!

Teofilo: Das ist schon geschehen. Wenn wir nicht dieselbe Auffassung und dieselbe Vorstellungsweise über die Gottheit haben, die gewöhnlich ist, so haben wir eine besondere, die darum aber jener keineswegs entgegengesetzt oder auch nur von ihr abweichend ist, die aber vielleicht klarer und entwickelter ist, und dem Erfordernisse entspricht, daß sie nicht über unsere Vernunft geht, deren Grenzen ich Ihnen versprochen habe, nicht zu überschreiten.

Dicson: Vom stofflichen Anfangsgrunde in Hinsicht des Vermögens und der Möglichkeit dürfte genug gesprochen sein. Morgen sind Sie wohl so gut, dieselbe Betrachtung in Anschauung der Substanz anzustellen.

Teofilo: Das soll geschehn!

Gervasio: Auf Wiedersehen!

Poliinnio: Bonis avibus!

Vierter Dialog

POLIINNIO: Et os vulvae numquam dicit: sufficit, i. e. scilicet, videlicet, utpote, quod est dictu, materia,[50] welche durch diese Dinge bezeichnet wird, recipiendis formis numquam expletur.[51] Nun, da sonst niemand anwesend ist im Lyceo vel potius Anti-Lycaeo solus, ita inquam solus, ut minime omnium solus, deambulabo, et ipse mecum confabulabor.[52] Der Fürst der Peripatetiker und Erzieher des gewaltigen Makedonierhelden also, non minus auch der göttliche Plato bezeichnen die Materie als Chaos oder Hyle oder Silva oder Masse oder Potenz oder Fähigkeit oder als privationi admixtum oder peccati causa oder ad maleficium ordinata oder per se non ens oder per se non scibile oder per analogiam ad formam cognoscibile oder tabula rasa oder indepictum oder subjectum oder substratum oder substerniculum oder campus oder infinitum oder indeterminatum oder prope nihil oder neque quid neque quale neque quantum — tandem nachdem ich so viele verschiedene Ausdrücke zusammengeleimt habe, um ihre Natur zu definieren, ab ipsis scopum attingentibus wird sie femina, tandem, inquam, ut una complectantur omnia vocabula, a melius rem ipsam perpendentibus foemina dicitur.[53] Et mehercle, nicht ohne wichtigen Grund hat es diesen Senatoren im Reiche des Pallas gefallen, diese zwei Dinge gleich zu setzen: die Materie und das Weib. Denn die Erfahrung, die sie mit Weibern gehabt, hat sie dermaßen gegen solche erbittert — hier paßt mir eine mehr rhetorische Färbung — die Weiber sind ein Chaos der Unvernunft, eine Hyle

der Schuftigkeit, ein Wald von Nichtswürdigkeiten, eine Masse von Unrat, eine Fähigkeit zu jeglicher Verderbnis — nun eine andere rhetorische Fassung, die von einigen Complexio genannt wird: Wo lag die Zerstörung von Troja nicht nur in potentia remota, sondern etiam propinqua? In einem Frauenzimmer! Wer war das Werkzeug der Vernichtung der Kräfte Simsons? Jenes Helden, sage ich, der mit einem Eselskinnbacken, den er gefunden, unbesiegter Triumphator der Philister wurde? Ein Frauenzimmer! Wer bezwang zu Capua die Kraft und Energie des großen Heerführers und unversöhnlichen Feindes der römischen Republik, Hannibal? Ein Frauenzimmer! Nenne mir, o du Zitherspieler und Seher, den Grund deiner Gebrechlichkeit! Quia in peccatis concepit me mater mea.[54] Wie konntest du, unser alter Stammvater, da du doch in einem paradiesischen Garten wohntest und der Gärtner des Lebensbaums warest, so schlecht werden, daß du nebst allem Samen des Menschengeschlechts hinausgestoßen werden mußtest in den tiefen Schlund der Verderbnis? Mulier, quam dedit mihi, ipsa, ipsa me decepit. Procul dubio die Form sündigt nicht und keine Form begeht einen Fehler, der kommt immer durch ihre Verknüpfung mit der Materie. So ist es denn die durch den Mann dargestellte Form, die in ihrer Gesellung zur Materie und nach der Vermischung und Begattung mit derselben die natura naturans mit diesen Worten, mit diesem Satze anredet: Mulier quam dedisti mihi id est die Materie, die du mir zur Gattin gegeben hast, ipsa me decepit, hoc est, sie ist die Ursache meiner Sünde. Betrachte, betrachte, mein göttlicher Geist, wie die ausgezeichneten Philosophen, die sorgfältigsten Anatomen der innersten Teile der Natur, um uns das Wesen der Materie deutlich zur Anschauung zu bringen, keine passendere Weise gefunden haben, als diese, daß sie uns klar machen, daß der Status der natürlichen Dinge in demselben Verhältnisse unter dem Einfluß der Materie leidet, wie der wirtschaftliche, politische und bürgerliche unter dem Einfluß des weiblichen Geschlechts! Öffnet, ja öffnet

Eure Augen! .. Doch da sehe ich dieses Ungeheuer von Frechheit kommen, den Gervasio, der den Faden meiner kraftvollen Rede unterbricht. Ich besorge, er hat mich gehört; aber was tut's?

Gervasio: Salve, magister doctorum optime!

Poliinnio: Wenn Du nicht — tuo more, mich bloß verspotten willst, tu quoque salve!

Gervasio: Ich möchte gern wissen, was es ist, worüber Sie grübeln und Selbstgespräche halten.

Poliinnio: In meinem kleinen Museo studierend in eum, qui apud Aristotelem est, locum incidi,[55] im ersten Buche seiner Physik in calce,[56] woselbst er klar machen will, was die materia prima ist, und zum Gleichnis das weibliche Geschlecht nimmt, dies widerspenstige, schwächliche, unbeständige, weichliche, kleinliche, ehrlose, unedle, feile, verworfene, unwürdige, nichtswürdige, unheilvolle, tadelnswerte, kalte, häßliche, leere, eitle, unsinnige, treulose, nachlässige, undankbare, unvollkommene, unvollendete, unzureichende, unzulängliche Wesen, diesen Meltau, diese Nessel, dies Unkraut, diese Pest, diese Seuche, diesen Tod,

Von Gott-Natur im Zorn dem Leben
Als Last und Bürde beigegeben.

Gervasio: Ich weiß, Sie sagen dies mehr um sich in der Redekunst zu üben und Ihre Wortfülle an den Tag zu legen, als um Ihre wirkliche Überzeugung zu bekräftigen. Denn bei Ihnen, meine Herren Humanisten, die Sie sich Professoren der schönen Wissenschaften nennen, ist es eine gewöhnliche Sache, sobald Sie sich voll von Phrasen finden, die Sie nicht bei sich behalten können, solche über die armen Frauenzimmer zu entladen; wie Sie, wenn irgend ein Ärger Sie bedrückt, solchen an dem ersten besten Übeltäter unter Ihren Schülern auslassen. Aber meine Herren vom Schlage des Orpheus, hüten Sie sich vor dem wütenden Zorn der thrakischen Weiber!

Poliinnio: Ich bin Poliinnio, ich bin kein Orpheus.

Gervasio: Also schimpfen Sie nicht aus Überzeugung über die Frauenzimmer?

Poliinnio: Minime, minime quidem.[57] Ich spreche aus Überzeugung, ich meine es so, wie ich es sage; denn ich mache nicht sophistarum more ein Gewerbe daraus, zu beweisen, daß weiß schwarz ist.

Gervasio: Warum färben Sie sich denn den Bart?

Poliinnio: Aber ingenue loquor[58] und ich behaupte, ein Mann ohne Frau ist einer der reinen Intelligenzen ähnlich, ein Heros, sage ich, ein Halbgott ist, qui non duxit uxorem.

Gervasio: Er ist auch einer Auster ähnlich, sogar einem Pilz, einem Mucker.[59]

Poliinnio: Darum hat der lyrische Dichter so göttlich gesagt:

Credite, Pisones, melius nil caelibe vita.[60]

Und wenn Sie den Grund wissen wollen, so hören Sie den Philosophen Sekundus: Das Weib, sagte er, ist ein Hindernis der Ruhe, ein beständiger Schaden, ein täglicher Krieg, ein Gefängnis des Lebens, ein häuslicher Sturm, ein Schiffbruch des Mannes. Treffend hat jener Biskajer es bestätigt, der durch ein schrecklich Schicksal und die Wut des Meeres in Zorn versetzt sich mit grimmigem Blicke gegen die Wellen wandte und sprach: O Meer, Meer, daß ich dich verheiraten könnte! Er wollte damit sagen, daß das Weib der Sturm der Stürme ist. Als daher Protagoras gefragt wurde, warum er seine Tochter seinem Feinde gegeben habe, antwortete er: ich konnte ihm gar nichts schlimmeres antun, als ihm eine Frau zu geben. Auch jener brave Franzose wird mich nicht Lügen strafen, der, als ihm bei einem gefährlichen Seesturm Cicala, der Schiffskapitän befahl, das schwerste Gepäck ins Meer zu werfen, zuerst sein Weib über Bord warf.

Gervasio: Sie führen als Gegenstück nicht so viele Beispiele von Männern an, die um ihrer Frauen willen für höchst glücklich geschätzt werden. Um Sie nicht allzuweit zu schicken, blicken Sie hier unter diesem Dache auf den Herrn von Mauvissière, der eine Frau sein nennen

kann, die nicht nur mit ungewöhnlicher körperlicher Schönheit, die ihre Seele einhüllt und umschleiert, ausgestaltet ist, die auch mit dem Triumvirat eines sehr feinsinnigen Geschmacks, edler Bescheidenheit und sittsamer Artigkeit den Sinn ihres Gatten durch ein unlösliches Band gefesselt hält, und jeden, der sie kennt, für sich einzunehmen vermag. Was wollen Sie von seiner edlen Tochter sagen? Kaum ein Lustrum und noch ein Jahr hat sie die Sonne gesehen, und nach ihrer Sprachkenntnis könnten Sie nicht entscheiden, ob sie aus Italien, Frankreich oder England stammt; nach der Meisterhand, mit der sie musikalische Instrumente beherrscht, ob sie ein körperliches oder unkörperliches Wesen ist. Wenn Sie aber die vollendete Güte ihrer Sitten betrachten, müssen Sie zweifeln, ob sie von der Erde stammt oder vom Himmel herabgestiegen ist. Jedermann sieht, daß hier nicht nur das Blut beider Eltern zur Bildung eines so schönen Körpers, sondern auch alle Vorzüge ihres Seelenadels zur Erzeugung eines so ausgezeichneten Geistes sich glücklich vereint haben.

Poliinnio: Rara avis,[61] diese Maria von Boshtel! Rara avis, diese Maria von Castelnau![62]

Gervasio: Diese Seltenheit, die Sie hier bei den Frauen behaupten, dürfte ebenso bei den Männern zutreffen.

Poliinnio: Kurz, um auf unser Thema zurückzukommen, das Frauenzimmer ist nichts anderes als eine Materie. Wenn Sie nicht wissen, was für ein Ding ein Frauenzimmer ist, weil Sie nicht wissen was für ein Ding die Materie ist, so studieren Sie ein wenig die Peripatetiker; die werden Sie belehren, was die Materie, die werden Sie belehren, was das Frauenzimmer ist.

Gervasio: Ich sehe schon, da Sie ein peripatetisches Gehirn haben, so haben Sie wenig oder nichts von Allem verstanden, was gestern Teofilo über das Wesen und Vermögen der Materie sagte.

Poliinnio: Mit dem sei's wie man will! Ich stehe auf dem Standpunkte, daß ich die Begehrlichkeit der einen wie der anderen tadele,

sie ist Ursache alles Übels, alles Leids, alles Mangels, alles Untergangs, alles Verfalls. Glauben Sie nicht, daß, wenn die Materie sich mit der gegenwärtigen Form begnügte, keine Veränderung und kein Leid Herrschaft über uns haben würde, wir nicht sterben, vielmehr unvergänglich und ewig sein würden?

Gervasio: Und wenn sie sich begnügt hätte mit der Form, die sie vor fünfzig Jahren hatte, was würden Sie sagen? Würden Sie existieren, Herr Poliinnio, ein so renommistischer, renommierter, wollte ich sagen, und vollkommener Gelehrter? Wie es also Ihnen gefällt, daß die anderen Gestalten dieser Platz gemacht haben, so liegt es im Willen der Natur, die das Weltall regiert, daß alle Gestalten allen weichen müssen. Überdies entspricht es mehr der Würde dieser unserer Substanz, daß sie sich zu allem machen kann, daß sie alle Gestalten annehmen kann, weit mehr, als wenn sie immer nur ein einziges und teilweises Sein festhielte.

Poliinnio: So fangen Sie an gelehrt zu werden und über Ihr gewöhnliches Maß hinauszuwachsen. Führen Sie mir, wenn Sie es können, an Gleichnissen die Würde durch, die den Frauen zukommt.

Gervasio: Das wird mir eine Kleinigkeit sein. Aber sehen Sie, da kommt Teofilo!

Poliinnio: Und Herr Dicson. Also ein andermal. De iis hactenus![68]

Teofilo: Sehen wir nicht, daß die Peripatetiker wie auch die Platoniker die Substanz in eine körperliche und unkörperliche einteilen? Wie also diese Unterschiede sich auf ein höheres einheitliches Vermögen zurückführen lassen, so müssen auch die Formen von zwei Arten sein: die einen nämlich sind transzendent, d. h. höher als jeder Gattungsbegriff; man nennt sie Prinzipien, z. B. Wesenheit, Einheit, Eines, das Ding, Etwas und ähnliche. Andere gehören einer bestimmten Gattung an und unterscheiden sich von anderen, wie Substantialität, Ak-

zidentialität. Die von der ersteren Art bringen keine Unterschiede in die Materie und begrenzen ihr Vermögen nicht in der einen oder anderen Richtung, sondern sind gewissermaßen allgemeinste Kategorien, die sich ebensowohl auf körperliche wie auf unkörperliche Dinge anwenden lassen und bezeichnen das allgemeinste und gemeinschaftlichste und einheitliche in beiden. Wenn ich mich nicht irre, sagt Avicebron ungefähr folgendes: Wie wir, bevor wir die Materie der akzidentiellen Formen, d. h. das Zusammengesetzte anerkennen, die Materie der substantiellen Form, die ein Teil von jener ist, anerkennen müssen, so müssen wir auch, bevor wir diejenige Materie setzen, die unter den körperlichen Formen kontrahiert erscheint, ein Vermögen voraussetzen, das unterscheidbar ist durch die Form der körperlichen und unkörperlichen, der löslichen und unauflöslichen Natur. Wenn sodann Alles, was anfangend beim ersten und höchsten Seienden eine bestimmte Ordnung und Rangfolge wahrt, eine Stufenleiter bildet, auf der man von den zusammengesetzten Dingen zu den einfachen von diesen zu allereinfachsten und unbedingtesten durch Mittelglieder emporsteigt, die zwischen beiden Endpunkten liegen, beide Endglieder verknüpfen, an beider Natur teilhaben, so gibt es keine Ordnung, in der nicht eine gewisse Verknüpfung, keine Verknüpfung, in der nicht ein gewisses Teilhaben stattfände. Es muß also notwendigerweise für alle Dinge, die subsistent sind, auch ein einheitlicher Subsistenzgrund vorhanden sein. Hierzu kommt, daß die Vernunft gar nicht umhin kann, vor jedem Unterschiede ein noch Ungeschiedenes vorauszusetzen; ich spreche von den Dingen, welche sind; denn zwischen dem Seienden und Nichtseienden, behaupte ich, besteht keinerlei realer, sondern nur ein wörtlicher und begrifflicher Unterschied. Dieses noch Ungeschiedene ist ein gemeinsamer Begriff, zu dem der Unterschied und die unterscheidende Form erst hinzutritt. Und sicher läßt sich nicht leugnen, daß wie alles Sinnliche ein Substrat der Sinnlichkeit, so auch alles Intelligible ein Substrat der Intelligibilität voraussetzt. Also muß es ein

Wesen geben, das dem gemeinsamen Begriff sowohl des einen wie des anderen Substrats entspricht; denn jegliche Wesenheit ist notwendigerweise auf irgend ein Sein begründet, ausgenommen jenes Erste, das mit seinem Sein identisch ist, weil sein Vermögen zugleich seine Tat ist, weil es alles ist, was es sein kann, wie ich gestern sagte. Ferner, wenn die Materie selbst nach unseren Gegnern kein Körper ist, sondern ihrer Natur nach dem körperlichen Sein vorausgeht, was kann sie denn von den Substanzen, die man unkörperlich nennt, so weit entfernen? Auch fehlt es nicht an Peripatetikern, die sagen: so, wie sich in den körperlichen Dingen etwas findet, was formal und göttlich ist, so muß auch in den göttlichen etwas materielles sein, damit sich die unteren Dinge den höheren anpassen können und die Ordnung jener von der Ordnung dieser abhängt. Und die Theologen, wenn auch manche von ihnen in der aristotelischen Lehre aufgewachsen sind, dürfen mir dieserhalb nicht lästig fallen, weil sie mehr auf die Schrift, als auf die Philosophie und natürliche Vernunft verpflichtet sind. „Bete mich nicht an", sagte einer ihrer Engel zum Erzvater Jakob, „denn ich bin Dein Bruder!" Wenn also dieser, der so spricht, wie sie meinen, ein intellektuelles Wesen ist und durch sein Wort bekräftigt, daß der Mensch und er selber in Realität eines Substrats sich vereinigen, was auch sonst für ein formaler Unterschied zwischen ihnen bestehen mag, so ergibt sich, daß die Philosophen ein Orakel dieser Theologen zum Zeugnis haben.[64]

Dicson: Ich weiß, daß Sie dies in aller Ehrfurcht sagen; denn Sie wissen; daß es Ihnen nicht zusteht, Beweisgründe von solchen Stellen zu entnehmen, die außerhalb unserer Messe liegen.

Teofilo: Sie haben völlig Recht. Aber ich führe es nicht als Beweisgrund an, sondern nur, um soviel ich kann, einem Gewissensbedenken zu entgehen; denn ich fürchte mich, ebensosehr ein Gegner der Theologie zu scheinen, wie es zu sein.

Dicson: Vernünftige Theologen werden alle naturphilosophischen

Anschauungen zulassen, sofern sie nur keine Angriffe auf die göttliche Autorität einschließen, sondern sich derselben unterwerfen.

Teofilo: Von der Art sind und werden immer sein die meinigen.

Dicson: Gut denn! Fahren Sie fort!

Teofilo: Auch Plotin sagt in seinem Buche über die Materie,[65] daß, wenn in der intelligiblen Welt eine Menge oder eine Mehrheit von Arten existiert, in dieser auch neben der Eigentümlichkeit und dem Unterschiede irgend etwas Gemeinsames sein muß. Dieses Gemeinsame vertritt die Stelle der Materie; jenes Eigentümliche und was die Unterscheidung bewirkt, die Stelle der Form. Er fügt hinzu, daß, wenn diese Welt eine Nachahmung jener ist, auch die Zusammensetzung dieser Welt eine Nachahmung der Zusammensetzung jener ist. Überdies würde jene Welt, wenn sie keine Verschiedenheit hat, auch keine Ordnung, wenn aber keine Ordnung, auch keine Schönheit und Zierde haben; dies alles ist bedingt durch Materie. Deshalb muß diese höhere Welt nicht nur für ein unteilbares Ganzes, sondern auch in gewissen Beziehungen für teilbar und unterschiedlich gehalten werden; diese ihre Teilbarkeit und Unterschiedlichkeit kann aber ohne irgend eine ihr zugrunde liegende Materie nicht gedacht werden. Und selbst wenn Sie sagen würden, daß jene ganze Mannigfaltigkeit in einem unteilbaren Wesen vereint sei, und daß ihr jegliche räumliche Ausdehnung fehle, so würde ich eben dies die Materie nennen, worin sich so viele Formen vereinigen; dieses war, bevor es als mannigfach und vielförmig gedacht wurde, in einer einfachen Vorstellung, und bevor es in dieser Vorstellung geformt war, war es in derselben als Formloses.

Dicson: Allerdings haben Sie in dem, was Sie in aller Kürze gesagt haben, viele und starke Gründe beigebracht, um den Schluß zu rechtfertigen. Daß die Materie Eins ist, ein einziges Vermögen, durch welches Alles, was ist, in Wirklichkeit ist, und daß sie den unkörperlichen Substanzen mit nicht geringerem Grunde zukommt als den körperlichen, da dieselben das Sein ebenso wie jene nur vermöge des

Seinkönnens haben. Sie haben es auch noch durch andere kräftige Gründe, die jeden, der sie gründlich betrachtet und begreift, überzeugen müssen, bewiesen. Immerhin möchte ich, wenn nicht zur Vollendung der Lehre, so doch zwecks ihrer Klarheit, daß Sie mir noch auf andere Weise im Einzelnen ausführten, wie in den erhabensten Dingen, nämlich in den unkörperlichen sich ein Formloses und Unbestimmtes finden kann; wie da eben dieselbe Materie sein kann, und warum sie dann gleichwohl trotz des Hinzutretens der Form und Wirklichkeit nicht Körper genannt werden können; wie Sie dort, wo keine Veränderung, kein Entstehen und Vergehen ist, eine Materie voraussetzen können, die doch niemals zu anderem Zwecke gesetzt wird; wie wir endlich sollen sagen können, daß die intelligible Natur einfach und zugleich, daß in ihr Materie und Aktus ist. Ich frage darnach nicht meinethalben, mir ist die Wahrheit offenbar — sondern im etwaigen Interesse anderer, die hartnäckiger und schwieriger sein dürften, als zum Exempel Herr Poliinnio und Gervasio.

Poliinnio: Cedo![66]

Gervasio: Dankend akzeptiert, Herr Dicson! Sie treten für uns ein, die wir nicht zu fragen wagen, wie es jenseits der Alpen die Höflichkeit bei Tische mit sich bringt, wo solche, die an zweiter Stelle sitzen, ihre Finger nicht über ihr eigenes Plätzchen hinausstrecken dürfen, sondern abwarten müssen, bis ihnen aufgewartet wird, damit niemand einen Bissen zu sich nimmt ohne ihn mit einem Dankeschön zu bezahlen.

Teofilo: Um all diese Bedenken zu beseitigen, will ich folgendes bemerken: Wie der Mensch gemäß seiner eigentümlichen Menschennatur vom Löwen in Ansehung der besonderen Löwennatur abweicht, aber in Hinsicht der gemeinsamen animalischen Natur, der körperlichen Substanz und anderer Dinge von ihm nicht zu unterscheiden und mit ihm eins und dasselbe ist, auf ähnliche Weise ist die Materie der körperlichen Dinge in Ansehung ihrer eigentümlichen Art von derjenigen der unkörperlichen verschieden. Alles, was Sie vorbringen über das

Sein des konstitutiven Grundes der körperlichen Natur, und daß dieser die Unterlage für Veränderungen aller Art bildet und einen Teil des Zusammengesetzten, das kommt eben nur der körperlichen Materie als eine sie unterscheidende Eigentümlichkeit zu. Denn eben diese Materie — ich will es noch klarer ausdrücken — eben das, was gemacht werden kann oder sein kann oder gemacht ist, ist es durch Vermittlung der räumlichen Dimensionen und der Ausgedehntheit des Substanz und derjenigen Eigenschaften, die ihr Sein in der Quantität haben, und eben dies heißt körperliche Substanz und setzt die körperliche Materie voraus. Ist es dagegen geworden — sofern es das Sein erst neu empfangen hat — und ist es ohne solche Dimensionen, Ausdehnung und Qualitäten, so heißt es unkörperliche Substanz und setzt die sog. unkörperliche Materie voraus. So entspricht einer aktiven Potenz, sei es nun von körperlichen oder von unkörperlichen Dingen oder aber sowohl einem körperlichen Sein als auch einem unkörperlichen allemal auch eine passive Potenz, sei es nun eine körperliche, sei es eine unkörperliche und ein entweder körperliches oder unkörperliches Seinkönnen. Wollen wir also von Zusammensetzung sowohl in der Körperwelt wie in der Welt des Unkörperlichen sprechen, so müssen wir sie in der einen oder anderen Weise auffassen und bedenken, daß im Ewigen immer nur eine Materie unter einer Wirkungsform gemeint wird, daß sie aber in der Welt des Veränderlichen immer bald die eine, bald die andere bedeutet. Im Ewigen hat die Materie auf ein Mal immer und gleichzeitig alles, was sein kann; aber diese hier hat es zu verschiedenen Malen, zu verschiedenen Zeiten, in bestimmter Aufeinanderfolge.

Dicson: Einige geben zwar zu, daß auch den unkörperlichen Dingen eine Materie zu grunde liegt, aber sie verstehen darunter etwas ganz anderes.

Teofilo: Der Unterschied mag noch so groß sein in Ansehung der eigentümlichen Bestimmtheit, in der die eine zum körperlichen Sein

herabsteigt und die andere nicht, die eine sinnliche Eigenschaften annimmt, die andere nicht, und immerhin mag es scheinen, daß jene Materie, der die Quantität und die Annahme räumlicher Dimensionen widerstrebt, nichts gemein haben kann mit derjenigen, der dies nicht widerstrebt. Gleichwohl sind beide ein und dasselbe; der ganze Unterschied liegt, wie ich schon oft betont habe, nur darin, daß die eine sich zu körperlicher Erscheinung kontrahiert, die andere nicht, wie auch im Reiche des Animalischen alle Empfindung eine ist, sich aber innerhalb einer Gattung auf besondere Formen kontrahiert, so daß z. B. dem Menschen das Sein des Löwen und dem einen animalischen Wesen dieses, dem anderen jenes widerstrebt. Wenn Sie gestatten, möchte ich noch etwas auf Ihren Einwand bemerken, daß das, was niemals ist, für unmöglich und widernatürlich zu gelten habe und also, da diese Materie niemals als räumlich ausgedehnte sich finde, die Körperlichkeit auch ihrer Natur widerstreite; wenn dem aber so sei, es nicht wahrscheinlich sei, daß beide eine gemeinsame Natur haben, vor ihrer Kontraktion zur körperlichen Existenz. Ich erwidere darauf, daß wir jener Materie ebensogut die Notwendigkeit aller räumlichen Wirkungen, als, wie Sie wollen, deren Unmöglichkeit zuschreiben können. Diese Materie muß aber, um in Wirklichkeit Alles zu sein, alle Maße, alle Arten von Gestalten und alle Dimensionen haben. Wenn sie aber alle hat, so hat sie in Wahrheit keine von allen. Denn was so verschiedenes zugleich ist, muß notwendigerweise nichts von dem besonderen sein. Denn dem, das alles ist, kommt es zu, jedes Sondersein auszuschließen.

Dicson: Sie meinen demnach, daß die Materie nichts als Kraft, Tätigkeit ist? Sie meinen sodann, daß auch die Materie der unkörperlichen Dinge mit Tätigkeit, Handlung identisch ist?

Teofilo: Gerade so wie das Seinkönnen mit dem Sein zusammenfällt.

Dicson: Sie unterscheiden sich also nicht in der Form?

Teofilo: Durchaus nicht im absoluten Vermögen und absoluten

Akt, der daher der höchste Grad von Reinheit, Einfachheit, Unteilbarkeit und Einheit ist, weil er auf absolute Weise alles ist; denn, wenn es bestimmte Dimensionen, ein bestimmtes Sein, eine bestimmte Gestalt, bestimmte Eigentümlichkeit, bestimmte Unterschiede hätte, so würde es eben nicht absolut, nicht alles sein.

Dicson: Also ist alles, was jede beliebige Gattung umfaßt, unteilbar?

Teofilo: Allerdings; denn die Form, die alle Qualitäten umfaßt, ist keine einzige von ihnen; was alle Gestalten hat, hat keine von ihnen; was alle sinnlichen Erscheinung ist, wird als solches nicht wahrgenommen. In noch höherem Sinne unteilbar ist Jenes, das allein alles natürliche Sein umfaßt, noch mehr Jenes, das alles geistige Sein hat; im höchsten Grade unteilbar Jenes, das alles Sein hat, das sein kann.[67]

Dicson: Gleichermaßen, wie die Wesensleiter des Seins, wollen Sie gewiß auch eine Wesensleiter des Seinkönnens annehmen und, wie der Formbegriff immer höher steigt, so wird daher auch Stoffbegriff immer höher steigen?

Teofilo: Freilich!

Dicson: Aber diese Wahrheit wird nicht von Allen begriffen werden können, da es zu schwer ist, die Art und Weise zu begreifen, wie man alle Arten der Ausdehnung und wie man gleichwohl keine derselben haben kann, wie man alles formale Sein und gleichzeitig keinerlei Form haben kann.

Teofilo: Begreifen Sie, wie es möglich ist?

Dicson: Ich glaube, ja! Denn ich begreife sehr wohl, daß der Actus, um alles zu sein, nicht etwas besonderes sein darf.

Poliinnio: Non potest esse idem totum et aliquid; ego quoque illud capio.[68]

Teofilo: Also werden Sie in unserem Falle auch begreifen können, daß, selbst wenn wir die Ausdehnung als wesentliches Begriffsmoment

der Materie setzen wollten, ein solcher Begriff keiner Art von Materie widerstreiten würde; aber daß sich sehr wohl eine Materie von der anderen dadurch unterscheiden kann, daß die eine von den räumlichen Dimensionen unabhängig, die andere aber auf dieselben beschränkt ist. Ist sie unabhängig, so steht sie über allen Arten und beherrscht sie alle, ist sie beschränkt, so wird sie von einigen begrenzt und ist von diesen bedingt.

Dicson: Sie sagen sehr treffend, daß die Materie an sich keine bestimmte Ausdehnung hat und daher unteilbar ist und räumliche Ausdehnung erst durch die Form erhält, welche sie annimmt. Andere Dimensionen hat die menschliche Gestalt, andere die eines Pferdes, andere ein Ölbaum und wieder andere eine Myrte; bevor die Materie also irgend eine dieser Formen annimmt, hat sie der Möglichkeit nach alle diese Dimensionen, gerade so wie sie die Möglichkeit hat, alle diese Formen anzunehmen.

Poliinnio: Dicunt tamen propterea, quod nullas habet dimensiones.[69]

Dicson: Und wir sagen, daß sie ideo habet nullas, ut omnes habeat.[70]

Gervasio: Warum sagen Sie lieber, daß sie alle umfaßt, statt, daß sie alle ausschließt?

Dicson: Weil sie die Dimensionen nicht gewissermaßen von Außen empfängt, vielmehr von Innen, wie aus ihrem Schoße, heraussendet und gebiert.

Teofilo: Sehr gut bemerkt! Übrigens ist es eine gewöhnliche Ausdrucksweise der Peripatetiker, zu sagen, daß der raumgestaltende Aktus und alle Formen aus dem Vermögen der Materie herauskommen. Dies meint teilweise Averroes,[71] der, obgleich Araber und ohne Kenntnis der griechischen Sprache, gleichwohl mehr von der peripatetischen Lehre verstanden hat, als mancher Grieche, den wir gelesen haben, und er würde noch mehr verstanden haben, wenn er seinem

Götzen Aristoteles nicht allzusehr ergeben wäre. Er sagt, daß die Materie in ihrer Wesenheit unbegrenzte Dimensionen umfaßt; er will damit andeuten, daß diese sich bald mit dieser, bald mit jener Form und Ausdehnung begrenzen, je nachdem sie die natürlichen Bildungen wechseln. Es ergibt sich aus dieser Auffassung, daß die Materie sie aus sich entwickelt und sie nicht von Außen empfängt. Teilweise hat auch Plotinus, das Haupt der neuplatonischen Schule dies begriffen. Dieser unterscheidet zwischen einer Materie der höheren und niederen Dinge; er sagt, daß jene alles insgesamt sei und, da sie alles besitze, keiner Veränderung unterliege; diese aber mache sich in gewisser Wechselfolge durch die Teile zu Allem und werde bald dies, bald jenes, und unterliege somit der Verschiedenheit, dem Wechsel und der Veränderung. So ist denn jene Materie niemals formlos, so wenig wie diese es ist; beide aber sind es in verschiedener Bedeutung; jene im Momente der Ewigkeit, diese in zeitlichen Momenten, jene auf einmal, diese sukzessiv; jene in entwickelter, diese in unentwickelter Weise; jene als Vielheit, diese als Einer; jene als Jegliches und Ding auf Ding, diese als Alles und jegliches Ding.

Dicson: Sie wollen also nicht nur aus Ihren eigenen Prinzipien, sondern auch aus denen anderer philosophischer Systeme folgern, daß die Materie nicht jenes prope nihil, nicht ein reines, nacktes Vermögen ohne Wirklichkeit, ohne Kraft und Vollendung sei.

Teofilo: So ist es. Ich meine, sie ist formlos nicht wie das Eis es ist ohne Wärme, der Abgrund ohne Licht, sondern wie die Schwangere noch ohne ihre Leibesfrucht ist, die sie erst gebären und ans Licht bringen soll, und wie diese Erde auf dieser Halbkugel in der Nacht ohne das Licht ist, das sie durch ihre Umdrehung wieder zu erlangen vermag.

Dicson: Da sieht man, wie auch in dieser niederen Welt, wenn auch nicht vollständig, so doch häufig die Wirklichkeit mit der Möglichkeit zusammenfällt.

Teofilo: Ich überlasse es Ihnen, darüber zu urteilen.

Dicson: Und wenn dieses untere Vermögen schließlich mit dem oberen eins wäre, was dann?

Teofilo: Urteilen Sie selbst! Sie können von hier zu dem Begriffe emporsteigen — ich meine nicht des höchsten und besten Prinzips, das von unserer Betrachtung ausgeschlossen bleibt —, sondern der Weltseele, wie solche die Wirklichkeit und Möglichkeit von Allem und Alles in Allem ist. Wenn wir also schließlich zugeben, daß es unzählige Individuen gibt, so ist alles eins und die Erkenntnis dieser Einheit ist das Endziel aller Philosophie und Naturwissenschaft; sofern man nur die höhere Betrachtung, die über die Natur hinaussteigt, beiseite läßt; denn wer diese nicht glaubt, für den ist sie unmöglich und nichtig.

Dicson: Das ist wahr; denn dorthin erhebt man sich nicht mit kraft natürlicher, sondern nur kraft übernatürlicher Erleuchtung.

Teofilo: Einer solchen sind die nicht teilhaftig, die jegliches Ding für einen Körper halten, sei es für einen einfachen, wie den Äther, sei es für einen zusammengesetzten, wie die Gestirne und astralen Dinge, und die die Gottheit nicht außerhalb der unendlichen Welt und der unendlichen Dinge, sondern innerhalb derselben und in diesen suchen.

Dicson: Hierin allein scheint mir der gläubige Theologe sich vom wahren Philosophen zu unterscheiden.

Teofilo: Das meine ich auch; ich glaube, Sie haben begriffen, was ich sagen will.

Dicson: Hinreichend klar, denke ich; ich ziehe also aus Ihren Sätzen den Schluß, daß wir selbst dann, wenn wir die Materie nicht über die natürlichen Dinge hinausreichen lassen und bei ihrer gewöhnlichen Definition stehen bleiben, wie die herrschende Philosophie sie lehrt, dennoch finden werden, daß ihr eine höhere Bedeutung zukommt, als diese ihr beilegt. Denn schließlich gesteht diese ihr nichts weiter zu, als daß sie Unterlage der Formen, rezeptives Vermögen natürlicher Formen sei ohne Namen, ohne Begrenzung, ohne irgend

eine Bestimmtheit, weil ohne jegliche Aktualität. Dies schien einigen Kuttenträgern schwierig zu sein; daher sie, um diese Lehre nicht zu verklagen, sondern zu entschuldigen, von einer „entitativen" Wirklichkeit der Materie reden, d. h. von einer solchen, die von dem, was schlechterdings nicht ist, sich nicht unterscheidet und in der Natur ebensowenig existiert, wie irgend eine Chimäre oder ein erdichtetes Wesen; denn diese Materie hat schließlich das Sein, und dieses genügt ihr so ohne bestimmte Art und Würde, letztere ist durch die Aktualität bedingt, die nicht vorhanden ist. Aber Sie werden Aristoteles doch um Rechenschaft ersuchen. Warum, Du Fürst der Peripatetiker, willst Du lieber, daß die Materie nichts ist, da sie keine Wirklichkeit hat, als daß sie alles sei, weil sie alle Wirklichkeiten hat, mögen diese auch in ihr, wie es Dir gefällt, noch verworren, ja höchst verworren liegen? Bist Du es nicht, der immer von einem neuen Sein der Formen in der Materie oder von der Erzeugung der Dinge spricht und dabei behauptet, daß die Formen aus dem Innern der Materie hervorkommen und sich entfalten, und dem man niemals hat sagen hören, daß sie mit Hilfe des Wirkenden von außen kommen, sondern daß dieser sie von innen heraustreibt? Ich übergehe, daß Du die wirkende Ursache, die Du mit dem gemeinsamen Natur benennst, für ein rein innerliches und nicht ein äußerliches Prinzip erklärst, wie solches bei den Kunsterzeugnissen vorkommt. In dem Falle, daß sie die Form von außen annimmt, müßte man sagen, daß sie in sich selber keinerlei Form und Wirkungskraft hätte. Wenn sie aber alle Formen aus ihrem Schoße hervorsendet, muß man sagen, daß sie alle hat. Bist Du es nicht, der, wenn nicht von der Vernunft genötigt, so doch durch die gewohnte Ausdrucksweise geleitet, um die Materie zu definieren, sie vielmehr als das bezeichnet, was jegliche natürliche Art hervorbringt, denn als das, woraus die Dinge gemacht werden, wie Du doch sagen müßtest, wenn die Wirkungen nicht aus ihr hervorgingen, also nicht in ihr latent schon vorhanden wären?

Poliinnio: Certe consuevit dicere Aristoteles cum suis, potius formas educi de potentia materiae, quam in illam induci; emergere potius ex ipsa, quam in ipsam ingeri;[72] aber ich möchte behaupten, daß es dem Aristoteles gefiel, die Wirkung eher eine Entwickelung der Form, als einen Eindruck derselben zu nennen.

Dicson: Und ich sage, daß das ausgesprochene, sinnliche und entwickelte Sein nicht der wesentlichste Grund der Wirklichkeit, sondern eine Folgeerscheinung und eine Wirkung ist, wie z. B. das Ansichsein des Holzes und der Grund seiner Wirklichkeit nicht in dem Holzsein besteht, sondern in dem Sein einer so beschaffenen Substanz und Festigkeit, daß daraus ein Bett, eine Bank, ein Balken, ein Götzenbild oder sonst irgend ein hölzernes Ding geformt werden kann. Ich sehe davon ab, daß in höherem Sinne allerdings, als aus dem Stoffe des Handwerkers die Handwerkserzeugnisse, aus dem Stoffe der Natur alle natürlichen Wesen gemacht werden; die Kunst bringt die Gestalten aus der Materie hervor entweder durch Wegnahme, wie wenn man eine Bildsäule aus einem Block meißelt, oder durch Hinzufügung, wie wenn man Stein auf Stein fügt, Holz und Erde zusammensetzt, um ein Haus zu bauen: die Natur dagegen macht aus ihrer Materie alles im Wege der Scheidung, der Geburt, des Ausströmens, wie die Pythagoreer, wie Anaxagoras und Demokrit es sich vorstellten und die Weisen Babylons es bestätigt haben, denen Moses sich anschloß, der bei seiner Schöpfungsgeschichte den Schöpfer also sprechen läßt: „Es bringe die Erde ihre Tiere hervor", „es bringen die Gewässer lebendige Geschöpfe hervor", der somit sagt, die Materie bringe sie hervor, da in seiner Ausdrucksweise das Wasser das stoffliche Prinzip bedeutet, weshalb er auch sagt, daß das schöpferische Wesen, das er den Geist nennt, über den Wassern schwebte, d. h. diesen hervorbringende Kraft mitteilte und aus ihnen die natürlichen Arten erzeugte, die er dann alle ihrer Substanz nach Gewässer nennt. Wenn er daher von der Scheidung der niederen und höheren Körper spricht, sagt er, daß

der Geist die Gewässer von den Gewässern geschieden habe, zwischen denen er dann das Feste erscheinen läßt. Alle wollen also, daß die Dinge aus der Materie auf dem Wege der Scheidung und nicht auf dem der Hinzufügung und der Aufnahme von außen kommen; also muß man eher sagen, daß sie die Formen enthält und in sich einschließt, als daß sie derselben bar sei und sie ausschließe. Da die Materie demnach entfaltet, was sie unentfaltet schon enthält, muß man sie als göttliche und beste Mutter, Erzeugerin und Gebärerin der natürlichen Dinge, ja als die ganze Natur dem Wesen nach anerkennen. Behaupten Sie dies nicht und meinen Sie es nicht so, Teofilo?

Teofilo: Gewiß.

Dicson: Umsomehr muß ich mich wundern, daß unsere Peripatetiker den Vergleich mit der Kunst nicht weiter durchgeführt haben Aus vielen Materien, die sie kennt und bearbeitet, erachtet die Kunst diejenige für besser und wertvoller, welche weniger der Zerstörung unterliegt und dauerhafter ist, und aus der sich mehr Dinge schaffen lassen, so gilt ihr Gold für edler als Holz, Stein und Eisen, denn es ist der Zerstörung weniger ausgesetzt, und alles, was aus Stein und Holz gemacht werden kann, kann auch aus Gold gemacht werden, daneben aber noch manches Andere, Besseres und Schöneres. Was sollen wir also von jener Materie sagen, aus der der Mensch, das Gold und alle Naturwesen gemacht werden? Muß man sie nicht für wertvoller erachten, als die der Kunst, muß sie nicht eine bessere Art von Wirkungskraft in sich tragen? Warum denn, o Aristoteles, willst Du nicht, daß das, was Fundament und Basis der Wirklichkeit ist, was, wie Du selber stets behauptest, ewig dauert, wesentlicher in Wirklichkeit ist, als Deine Formen, Deine Entelechien, die kommen und gehen, so daß, wenn Du auch noch diesem Formalprinzip die Beharrlichkeit zuerkennen wolltest. . . .

Poliinnio: Quia principia oportet semper manere —[78]

Dicson: — und nicht zu den phantastischen Ideen Platons, die

Dir so sehr verhaßt sind, Deine Zuflucht nehmen willst, Du gezwungen und genötigt sein wirst, zu erklären, entweder daß diese spezifischen Formen ihre dauernde Wirksamkeit in der Hand des Schöpfers haben — und so kannst Du nicht sagen, da jener von Dir als Erreger und Erwecker der Formen aus dem Vermögen der Materie bezeichnet wird — oder aber, daß sie ihre dauernde Wirksamkeit im Schoße der Materie haben, — und dies allerdings wirst Du notwendigerweise behaupten müssen. Denn alle Formen, die gleichsam nur auf ihrer Oberfläche erscheinen, die Du individuelle und in actu befindliche nennst, sowohl die, welche waren, als auch die, welche sind und sein werden, sind solche, die einen Anfang haben, nicht selber Anfangsgründe. Und sicherlich, glaube ich, ist die partikulare Form gerade so auf der Oberfläche der Materie, wie das Akzidens auf der Oberfläche der zusammengesetzten Substanz. Also muß die ausgeprägte Form im Verhältnis zur Materie ebenso einen geringeren Grad von Aktualität haben, wie die akzidentielle Form im Verhältnis zu dem Zusammengesetzten.

Teofilo: In der Tat stellt Aristoteles sich ein Armutszeugnis aus, wenn er einerseits mit allen antiken Philosophen behauptet, daß die Prinzipien ewige Dauer haben, und dann, wenn wir in seiner Lehre suchen, wo die natürliche Form ihre ewige Dauer hat, die auf der Oberfläche der Materie hin und herflutet, — so werden wir sie nicht in den Fixsternen finden; denn aus ihrer Höhe steigen diese Einzelwesen, die wir sehen, nicht zu uns herab; noch auch in den von der Materie gesonderten idealen Siegeln; denn diese sind, wenn nicht Monstra, so doch etwas schlimmeres als Monstra, ich meine Chimären und Gespenster. Was also ist im Schoße der Materie? Was also? Sie ist der Urquell der Wirklichkeit. Wollen Sie, daß ich noch mehr sage, um Ihnen klarzumachen, in was für Widersprüche Aristoteles geraten ist? Er sagt, die Materie sei nur dem Vermögen nach. Nun fragen Sie ihn, wann wird sie in Wirklichkeit sein? Eine große Zahl wird mit

ihm antworten: Wenn sie die Form haben wird. Nun fragen Sie weiter: was ist denn das, was nun ein neues Sein erlangt? Sich selber zum Trotz werden sie antworten: Das Zusammengesetzte und nicht die Materie; denn diese ändert sich nicht, wird nichts neues. Wie wir bei Artefakten z. B., wenn ein Bildnis aus Holz geschnitzt wird, nicht sagen, daß dem Holze ein neues Sein beschieden wurde — denn es ist jetzt um nichts mehr und nichts weniger Holz als zuvor — sondern, was Sein und Wirklichkeit erhält, was neu hervorgebracht wird, ist nur das Bildnis. Wie also kann man die Möglichkeit dem zuschreiben, das niemals in Wirklichkeit sein und niemals Wirklichkeit haben wird? Also ist die Materie nicht ein Vermögen zu sein oder das, was sein kann; denn sie ist immer dieselbe und unveränderlich und sie ist vielmehr das, an dem und in dem die Veränderung ist, als das, was sich verändert. Denn was sich verändert, sich vermehrt und vermindert, ist gemäß Euren eigenen Lehren, Ihr Peripatetiker, nur das Zusammengesetzte, nicht die Materie. Warum also sagt Ihr, die Materie sei bald nur der Möglichkeit nach, bald der Wirklichkeit nach vorhanden? Gewiß wird niemand bezweifeln dürfen, daß sie weder durch Annahme der Formen noch durch Entlassen derselben aus sich, ihrer Wesenheit und Substanz nach eine größere oder geringere Wirklichkeit erhält, und daß deshalb kein Grund ist, zu sagen, sie existiere nur dem Vermögen nach. Letzteres kann man nur von dem sagen, was an ihr in beständiger Bewegung ist, keinesfalls von ihr selber, die in ewiger Ruhe ist, ja die vielmehr die dieser Ruhe ist. Denn wenn die Form ihrem fundamentalen und spezifischen Sein nach von einfacher und unveränderlicher Wesenheit ist, nicht nur logisch in Vorstellung und Begriff, sondern auch physisch in der Natur, so muß sie notwendigerweise eine beständige Fähigkeit der Materie sein, ein von der Wirklichkeit ununterscheidbares Vermögen, wie ich auf so vielerlei Weise schon dargelegt habe, wo ich so oft von dem Vermögen gehandelt habe.[74]

Poliinnio: Quaeso,[75] sagen Sie noch etwas von der Begehrlichkeit der Materie, damit wir über einen gewissen Streit zwischen mir und Gervasio zur Entscheidung kommen!

Gervasio: Mit Vergunst, tun Sie es, Teofilo; denn dieser hat mir den Kopf zerbrochen mit dem Gleichnis zwischen dem Weibe und der Materie; das Weib, sagt er, bekomme die Männer ebensowenig satt, wie die Materie die Formen und dergleichen mehr.

Teofilo: Sintemalen die Materie nichts von der Form empfängt, warum, meinen Sie, daß sie begehrlich sei? Wenn, wie wir gesehen haben, sie die Formen aus ihrem Schoß hervorbringt, folglich dieselben in sich hegt, warum sollte sie solche verlangen? Sie begehrt nicht jene Formen, die sich täglich auf ihrer Oberfläche ändern. Denn jegliches Ding verlangt in der Regel nur nach dem, was zu seiner Vollendung gehört. Was kann ein vergängliches Wesen einem ewigen geben? ein unvollkommenes, wie es die Form der sinnlichen Dinge ist, die immer in Bewegung ist, einem ewigen Wesen? und noch dazu einem so vollkommenen, daß es bei richtiger Betrachtung uns als ein göttliches Sein in den Dingen erscheint, was vermutlich der von denen, die seine Meinung berichten, so übel verstandene David von Dinanto sagen will? Sie begehrt die Form nicht, um von ihr in ihrem Sein erhalten zu werden; denn das Vergängliche erhält nicht das Ewige. Vielmehr ist offenbar, daß die Materie die Form erhält. Also dürfte manche Form viel eher die Materie begehren, um Dauer zu erhalten; denn von jener getrennt verliert sie ihr Dasein und nicht jene, die alles das hat, was sie hatte, bevor jene da war, und die auch alles andere haben kann. Ich will davon nicht reden, daß so oft eine Ursache der Zerstörung gegeben ist, man nicht sagt, daß die Form die Materie flieht oder verläßt, sondern vielmehr, daß die Materie diese Form abwirft, um eine andere anzunehmen. Ja man könnte sogar ebensogut sagen, daß die Materie die Formen hasse, als daß sie nach ihnen verlange, wenn man diejenigen ins Auge faßt, die entstehen und ver-

gehen. Denn der Urquell aller Formen kann nicht begehren, was in ihm ist; man begehrt doch nicht, was man schon besitzt. Mit demselben Grunde, mit dem man sagt, daß sie das begehrt, was sie manchmal empfängt und hervorbringt, kann man, wenn sie es wieder abwirft und beseitigt, sagen, daß sie es verabscheut, ja viel mächtiger verabscheut, als begehrt, da sie ja für alle Ewigkeit diese zählbare Form abschüttelt, die sie nur für kurze Zeit festgehalten hat. Wenn Sie also beherzigen, daß sie alles, was sie annimmt, auch wieder abwirft: so wird es gleichermaßen erlaubt sein, zu behaupten, daß sie einen Abscheu dagegen hat, wie ich Ihnen zu sagen empfehle, als daß sie Verlangen darnach trägt.

Gervasio: Sieh da, wie nicht nur die Festungen Herrn Poliinnios, sondern auch anderer Leute als er dem Erdboden gleich gemacht sind!

Poliinnio: Parcius ista viris tamen objicienda memento![76]

Dicson: Für heute haben wir genug gelernt. Auf Wiedersehen morgen!

Teofilo: Also Adieu!

Fünfter Dialog

TEOFILO: Also ist das Weltall Eins, unendlich, unbeweglich. Eins, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, Eins die Wirklichkeit, Eins die Form oder Seele, Eins die Materie oder der Körper; Eins die Ursache, Eins das Wesen, Eins das Größte und Beste, das nicht soll begriffen werden können und deshalb unbeschränkbar und unbegrenzbar, und insofern auch unbegrenzt und unbeschränkt und folglich unbeweglich ist. Dieses bewegt sich nicht räumlich, da es nichts außer sich hat, wohin es sich bewegen könnte, da es ja das All ist. Es wird nicht erzeugt; denn es ist kein anderes Sein, das es verlangen und erwarten könnte, sintemalen es jegliches Sein in sich beschließt. Es vergeht nicht; denn es gibt nichts anderes, worin es sich verwandeln könnte, sintemalen es jegliches schon ist. Es kann weder ab noch zunehmen, da es ja unendlich ist, man ihm also ebensowenig etwas hinzufügen als man es von ihm abziehen kann, deshalb, weil das Unendliche keine verhältnismäßigen Bruchteile hat. Es ist nicht veränderlich zu anderer Beschaffenheit; denn außer ihm ist nichts, von dem es leiden und irgendwelche Einwirkungen empfangen könnte. Ferner, da es alle Gegensätze in seinem Sein umfaßt, in Einheit und Harmonie und keine Hinneigung zu einem anderen und neuen Sein oder zu einer anderen Seinsart haben kann, kann es in keiner Eigenschaft der Veränderung unterliegen noch irgendwie in entgegengesetzter oder verschiedener Richtung sich bewegen; denn in ihm ist Jegliches in Eintracht. Es ist nicht Materie; denn es hat keinerlei Gestalt; ist we-

der gestaltbar noch begrenzt noch begrenzbar. Es ist nicht Form; denn es formt und gestaltet nichts anderes, dazumal es alles ist, das Größte ist, das Eine, das Universum. Es ist nicht meßbar nach Maß. Es umfaßt nicht; denn es ist nicht größer, als es selbst. Es wird nicht umfaßt; denn es ist nicht kleiner als es selbst. Es läßt sich nicht vergleichen; denn es ist nicht das eine und das andere, sondern ein und dasselbe. Da es ein und dasselbe ist, so hat es nicht ein Sein und noch ein Sein, hat es nicht Teil neben Teil, und weil es nicht Teil neben Teil hat, ist es nicht zusammengesetzt. Es ist Grenze in dem Sinne, daß es nicht Grenze ist; es ist insofern Form, als es nicht Form ist; es ist eine Materie, die nicht Materie ist; es ist insofern Seele, als es nicht Seele ist; denn es ist alles ohne Unterschied und also ist es Eins, das All ist Eins. In ihm ist sicherlich die Höhe nicht größer als Länge und Tiefe; daher ist es einer Kugel vergleichbar, ist aber keine Kugel. In der Kugel ist dieselbe Länge, wie dieselbe Breite und Tiefe; denn sie hat überall denselben Durchmesser; im All aber ist dieselbe Länge, Breite und Tiefe, weil in ihm alle Dimensionen unbegrenzt und unendlich sind. Wie es in ihm keine Hälfte, kein Viertel oder sonstiges Maß gibt, keinen Bruchteil, so gibt es überhaupt keinen Teil, der sich von einem anderen unterscheidet. Denn wenn Du von einem Teile des Unendlichen sprichst, so mußt Du ihn unendlich nennen; wenn er aber unendlich ist, so kommt er mit dem Ganzen in einem Sein zusammen: also ist das All Eines, unendlich, unteilbar. Und wenn sich im Unendlichen kein Unterschied wie zwischen dem Ganzen und einem Teil, und wie zwischen einem und einem anderen findet, so ist sicherlich das Unendliche Eins. Im Begriffe des Unendlichen ist kein größerer und kein kleinerer Teil; denn dem Verhältnis des Unendlichen nähert sich ein noch so viel größerer Teil nicht mehr an als ein noch so viel kleinerer, und daher ist in der unendlichen Dauer die Stunde nicht vom Tage, der Tag nicht vom Jahre, das Jahr nicht vom Jahrhundert, das Jahrhundert nicht vom Augenblick verschieden; denn die Augenblicke und

die Stunden haben nicht mehr Sein als die Jahrhunderte, und jene machen keinen größeren Bruchteil der Ewigkeit aus, als diese. Gleicherweise ist im unendlichen Raume die Handbreite nicht vom Stadium, das Stadium nicht von der Parasange zu unterscheiden; denn im Verhältnis zum Unendlichen nähert man sich nicht mehr durch Parasangen als durch Handbreiten. Daher sind unzählige Stunden nicht mehr als unzählige Jahrhunderte und unzählige Handbreiten geben kein größeres Maß als unzählige Parasangen. Dem Verhältnis, der Gleichung, der Einheit und Identität des Unendlichen stehst Du als Mensch nicht näher als die Ameise, das Gestirn kommt ihm nicht näher als der Mensch; magst Du Sonne, Mond, Mensch oder Ameise sein, im Verhältnis zum Unendlichen ist es gleich. Und was ich hier sage, gilt im Vergleich mit dem Unendlichen von jeglichem Sondersein. Wenn somit die Sonderwesen im Unendlichen nicht eins und ein anderes, nicht verschieden, nicht Arten sind, so haben sie in notwendiger Folgerung auch keine Zahl; denn das All ist immer noch Eins und unbeweglich. Da es alles umfaßt und nicht ein Sein und noch ein anderes Sein erleidet und weder mit sich noch in sich irgend eine Veränderung erfährt, so ist es folgerichtig alles, was sein kann, und in ihm ist, wie ich gestern sagte, Wirklichkeit von Möglichkeit nicht zu trennen. Wenn die Wirklichkeit von der Möglichkeit sich nicht unterscheidet, so folgt notwendigerweise, daß in ihm der Punkt, die Linie, die Fläche und der Körper nichts verschiedenes sind. Denn dann ist jene Linie eine Fläche, da die Linie, wenn sie sich bewegt, zur Fläche wird; dann ist jene Fläche bewegt und ein Körper geworden, da die Fläche bewegt und durch ihre Bewegung zum Körper gemacht werden kann. Also kann notwendigerweise der Punkt im Unendlichen nicht verschieden sein vom Körper; denn der Punkt, der einen Raum durchläuft, wird zur Linie, die Linie wird durch Bewegung zur Fläche, die Fläche wird durch Bewegung zum Körper. Da also der Punkt der Möglichkeit nach Körper ist, so unterscheidet er sich nicht vom Körper, wenn Möglichkeit

und Wirklichkeit zusammenfallen. Mithin ist das Unteilbare nicht verschieden vom Teilbaren, das Einfachste nicht vom Unendlichen, der Mittelpunkt nicht vom Umfang. Weil also das Unendliche alles ist, was sein kann, so ist es unbeweglich; weil in ihm alles ohne Unterschied, ist es Eins; weil es alle Größe und Vollkommenheit hat, über die hinaus es nichts Größeres und Vollkommeneres geben kann, ist es das Größte und Beste. Wenn der Punkt nicht vom Körper, das Zentrum nicht vom Umfang, das Begrenzte nicht vom Unbegrenzten, das Größte nicht vom Kleinsten verschieden ist, so können wir sicherlich behaupten, daß das Universum ganz Mittelpunkt, oder daß der Mittelpunkt des Universums überall ist, und daß der Umkreis nicht in irgend einem Teile, sofern dieser vom Mittelpunkt verschieden ist, sondern vielmehr überall ist; aber einen Mittelpunkt hat es nicht, sofern dieser verschieden von dem Umkreis wäre. Seht, wie es so nicht nur möglich, sondern sogar notwendig ist, daß das Beste, Größte, Unbegreifliche Alles ist, überall, in Allem ist; denn als Einfaches und Unteilbares kann es alles, überall und in Allem sein. Und so hat man nicht ohne Grund gesagt, daß Gott alle Dinge erfüllt, allen Teilen des Universums einwohnt, der Mittelpunkt von Allem ist, was Sein hat, als Einer in Allem und der, durch den Alles Eines ist. Da Er alle Dinge ist und alles Sein in sich befaßt, kann man schließlich sagen, daß in Jeglichem Jegliches ist.[77]

Aber Sie werden sagen: Warum denn verändern sich die Dinge? warum wird die gesonderte Materie zur Annahme immer neuer Formen gezwungen? Ich antworte Ihnen, daß es keine Veränderung gibt, die ein anderes Sein bewirkt, daß vielmehr alle Veränderung sich auf die Seins*art* beschränkt. Und dies ist der Unterschied zwischen dem Universum selber und den Dingen im Universum: jenes umfaßt alles Sein und alle Seinsarten, von diesen hat jedes das ganze Sein, aber nicht dessen sämtliche Arten und es kann nicht in Wirklichkeit alle Umstände und Akzidenzien haben, weil viele Formen nicht zugleich an demselben

Substrat möglich sind; sei es nun, daß sie entgegengesetzt sind oder zu verschiedenen Arten gehören: so z. B. kann dasselbe individuelle Subjekt nicht zugleich in der Seinsart des Pferdes und eines Menschen existieren oder dasselbe Verhältnis zum Raum wie eine Pflanze und ein Tier haben. Außerdem umfaßt das Universum alles Sein völlig; denn außerhalb und über dem unendlichen Sein ist überhaupt nichts, da es für dieses kein Außen und kein Jenseits gibt; von den Dingen aber umfaßt jedes alles Sein, jedoch nicht völlig, weil außerhalb jedes einzelnen Dinges unzählige andere existieren. So sehen Sie, daß zwar Alles in Allem ist, aber nicht völlig und auf jegliche Weise. So werden Sie einsehen, daß jedes Ding Eins ist, aber nicht auf einfache Weise. Darum irrt nicht, wer behauptet, das Seiende, die Substanz und Wesenheit sei Eines, welches unendlich und unbegrenzt sowohl der Substanz wie der Dauer nach, sowohl der Größe wie der Kraft nach weder einen Anfangsgrund noch ein Angefangenes bilde; denn, sofern jedes Wesen in der Einheit und Identität wurzelt, d. h. eines und dasselbe ist, so hat es einen absoluten und nicht bedingten Seinsgrund. In dem einen Unendlichen, Unbeweglichen befindet sich die Vielheit, die Zahl, so daß, da diese Modus und Vielförmigkeit des Seienden ist, durch sie Ding für Ding besonders bestimmt wird; gleichwohl bewirkt sie nicht, daß das Seiende selbst mehr als Eines wird, sie macht es nur zu einem vielfältigen, vielgestalteten, vielförmigen Wesen. Wenn wir demnach mit den Naturphilosophen gründlich nachdenken und die reinen Logiker ihren Phantasien überlassen, so finden wir, daß alles, was Unterschied und Zahl bewirkt, bloße Akzidens, bloße Gestalt, bloße Komplexion ist. Jede Erzeugung, von welcher Art sie auch sei, ist eine Veränderung, während die Substanz immer dieselbe bleibt; denn sie ist nur Eines, ein göttliches, unsterbliches Wesen. Dies hat Pythagoras wohl zu durchschauen vermocht, der den Tod nicht fürchtet, sondern darin nur eine Verwandlung sieht. Dies haben alle die Philosophen einsehen können, die gewöhnlich Physiker genannt

werden, und die lehren, daß nichts seiner Substanz nach entstehe oder vergehe, wenn wir nicht auf diese Weise die Veränderung bezeichnen wollen. Dies hat Salomo eingesehen, der da sagt: Es gibt nichts Neues unter der Sonne, was ist, ist schon gewesen. Sie sehen also, wie alle Dinge im Universum sind und das Universum in allen Dingen ist, wir in ihm, es in uns, und so alles in einer vollkommenen Einheit zusammentrifft. Sehen Sie nun warum sich unser Geist nicht quälen soll, wie es nichts gibt, über das unser Herz erschrecken sollte! Denn diese Einheit ist allein und ständig und bleibt immer; dieses Eine ist ewig, jedes Gesicht, jedes Antlitz, jedes andere Ding ist Eitelkeit, und ist gewissermaßen Nichts. Ja, nichts ist alles, was außer diesem Einen ist! Jene Philosophen haben ihre Freundin, die Weisheit entdeckt, weil sie diese Einheit erkannt haben. Denn ein und dasselbe ist in der Tat die Weisheit, die Wahrheit, die Einheit. Daß das Wahre, Eine und Seiende ein und dasselbe sind, zu sagen haben es alle verstanden, aber sie haben es nicht alle begriffen; denn manche haben sich nur den Ausdruck angeeignet, ohne das Verständnis der wahren Weisen zu erreichen. Aristoteles unter anderen, der das Eine nicht entdeckte, entdeckte auch das Wesen nicht und das Wahre; denn er erkannte das Wesen nicht als Eines; und obgleich es ihm freistand, die Bedeutung des der Substanz und dem Accidens gemeinsamen Wesens zu erfassen und des ferneren seine Kategorien nach so und so vielen Gattungen und Arten durch ebenso viele Unterschiede zu bestimmen, so ist er nichtsdestoweniger so wenig in die Wahrheit eingedrungen, weil er nicht bis zur Erkenntnis dieser Einheit und Ununterschiedlichkeit der beharrlichen Natur und des Seins hindurch gedrungen ist, und wie ein trockener Sophist mit böswilligen Erklärungen und windigen Überredungskünsten die Meinungen der Alten verdreht und sich der Wahrheit widersetzt hat, vielleicht nicht aus Verstandesschwäche, sondern aus Neid und Ehrsucht.

Dicson: Also ist diese Welt, dieses Seiende, wahre, dies All, dieses Unendliche, dieses Unbegrenzte in jedem seiner Teile ganz; so daß es

immer dasselbe überall ist. Daher ist das, was im All ist, in Ansehung des Alls, wie immer es sich auch in Ansehung der übrigen besonderen Körper verhalten mag, überall, allerdings nach dem Maße seiner Fähigkeit; denn es ist über, unter, innerhalb, rechts, links und in allen räumlichen Beziehungen, weil im ganzen Unendlichen jede dieser unterschiedlichen Beziehungen und auch keine derselben stattfindet. Was für ein Ding im Weltall wir auch nehmen, da es in sich hat, was Alles in Allem ist, umschließt es in seiner Weise die ganze Seele der Welt; wenn auch nicht gänzlich, wie wir gesagt haben, so ist diese doch ganz in jedem Teile des Alls. Daher, wie die Wirksamkeit eins ist und ein Sein macht, wo immer sie sei, so darf man nicht glauben, daß es in der Welt eine Mehrheit von Substanzen und wahrhaft Seienden gebe. Ferner weiß ich, sehen Sie es als offenbare Wahrheit an, daß jeder der unzähligen Weltkörper, die wir im Universum sehen, in diesem nicht wie in einem umfassenden Raume und wie in Zwischenraum und bestimmten Orte ist, sondern wie in einem Umfasser, Erhalter, Beweger, Schöpfer, der von jedem dieser Weltkörper ganz umfaßt wird, wie die ganze Seele von jedem Teile des Körpers; denn wenngleich ein besonderer Weltkörper sich bewegt gegen und um einen anderen, wie die Erde gegen und um die Sonne, im Verhältnis zum Universum bewegt sich nichtsdestoweniger kein einziger weder gegen noch um dasselbe noch in demselben.

Ferner wollen Sie, daß, wie die Seele auch nach der gewöhnlichen Redeweise in der ganzen großen Masse, der sie das Sein gibt, und doch zugleich unteilbar und insofern auf dieselbe Weise im Ganzen und in jedem Teile ganz ist, so auch das Wesen des Universums Eins im Unendlichen und in jedem beliebigen Dinge sei, das als Glied desselben aufgefaßt wird, so daß in der Tat das Ganze und jeder Teil desselben der Substanz nach Eines ist, weshalb es nicht unpassend von Parmenides als Eines, als unendliches, unbewegliches bezeichnet wird, mag es sich übrigens mit dessen Ansicht verhalten, wie es wolle, da sie un-

sicher von einem nicht genügend zuverlässigen Berichterstatter überliefert ist. Sie behaupten, daß alle die Unterschiede, die man in Ansehung der Formen, Komplexionen, Gestaltungen, Farben und sonstiger Eigentümlichkeiten und Gemeinsamkeiten an den Körpern sieht, nichts anderes sind, als ein wechselndes Angesicht derselben Substanz, ein schwankendes, bewegliches, vergängliches Antlitz eines unbeweglichen, beharrlichen und ewigen Seins, in welchem alle Formen, Figuren und Glieder sind, aber ununterschiedlich und gleichsam noch in keimhafter Mischung, nicht anders wie im Samen, in dem der Arm noch nicht von der Hand, der Rumpf noch nicht vom Kopfe, die Sehne noch nicht vom Knochen geschieden ist. Was durch die Sonderung und Scheidung hervorgebracht wird, ist keine andere und neue Substanz; sondern bringt nur gewisse Eigenschaften, Unterschiede, Akzidenzien und Abstufungen der Substanz zur Wirklichkeit und Vollendung. Und dasselbe, was man vom Samen in Ansehung der tierischen Gliedmaßen sagt, kann man auch von der Speise mit Hinsicht auf deren Wandlung in die Seinsform des Chylus, Blutes, Schleimes, Fleisches und Samens wiederholen. Dasselbe gilt von jedem anderen Dinge, das dem Speisewerden oder sonstigen Sein vorausgeht; dasselbe von allen Dingen, wenn wir von der untersten Stufe der Natur bis zu ihrer höchsten emporsteigen, wenn wir von der physischen Einheit, die der Philosoph erkannt, zur Höhe der urbildlichen emporsteigen, an die der Theologe glaubt, bis man zu der einen ursprünglichen und universellen Substanz des Ganzen gelangt, welche das Seiende heißt, das Fundament aller Arten und verschiedenen Formen, wie im Handwerk des Zimmermanns eine Substanz, das Holz all seinen Maßen und Gestaltungen zugrunde liegt, die als solche nicht Holz, sondern von Holz, aus Holz und am Holze sind. Alles also, was Verschiedenheit von Gattungen, Arten, was Unterschiede, Eigentümlichkeiten bewirkt, alles, was auf Zeugung, Vergänglichkeit, Wechsel, Veränderung beruht, ist nicht seiend, ist nicht Sein, sondern Bedingung und Umstand des Seienden und des Seins,

welches Eins, unendlich, unbeweglich, Unterlage, Materie, Leben, Seele, Wahres und Gutes ist. Weil das Wesen unteilbar, weil es schlechthin unteilbar ist, weil es unendlich und ganz im Ganzen und ganz in jedem Teile Aktus ist, so daß wir nur von Teilen im Unendlichen, nicht von Teilen des Unendlichen reden können, so wollen Sie, daß wir in keiner Weise die Erde als einen Teil des Wesens, die Sonne als einen Teil der Substanz betrachten sollen, da diese unteilbar ist; wohl aber ist es erlaubt zu sprechen von der Substanz des Teiles oder besser noch von der Substanz in einem Teile. Wie es demnach unstatthaft ist, zu sagen, daß ein Teil der Seele im Arme, ein anderer Teil im Kopfe ist, wohl aber gesagt werden kann, daß die Seele in dem Teile ist, der Kopf heißt, als Substanz dieses Teiles, oder daß sie in dem Teile ist, der den Arm bildet. Denn Teil, Stück, Glied, Ganzes, so Großes, Größeres, Kleineres ebenso wie dieses, wie jenes, von diesem, von jenem, übereinstimmend, verschieden sein, sind nur Beziehungsbegriffe, bedeuten nichts absolutes und können sich deshalb nicht auf die Substanz, auf das Eine, das Wesen beziehen, sondern nur vermittels der Substanz an dem Einen und an dem Wesen als Modi, Beziehungen und Formen sein, wie man gemeinhin sagt, daß an einer Substanz die Quantität, Qualität, Relation, das Wirken, Leiden und andere Arten von Umständen sind. Solchergestalt ist dies alles in dem einen höchsten Seienden, in dem die Wirklichkeit vom Vermögen ungeschieden ist, das alles auf absolute Weise sein kann und alles ist, was es sein kann, das in unentwickelter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches ist, das alles Sein umfaßt, in entwickelter Weise aber in diesen sinnlich wahrnehmbaren Körpern und in der unterschiedlichen Wirklichkeit und Möglichkeit, die wir an diesen beobachten, auseinandertritt. Demnach meinen Sie, daß alles, was erzeugt ist und erzeugt, sei es nun, um in der Ausdrucksweise der vulgären Philosophie zu sprechen, ein zweideutiges oder eindeutiges Agens, und dasjenige, woraus erzeugt wird, immer von einer und derselben Substanz sind.

Daher wird Ihnen vielleicht der Satz des Heraklit nicht übel klingen, daß alle Dinge Eins sind, daß diese Einheit mittels der Veränderlichkeit alle Dinge in sich hat, und daß alle Formen in ihm sind, folglich ihm auch alle Definitionen zukommen, und daß insofern auch die sich widersprechenden Behauptungen wahr sind. Und das, was die Vielheit in den Dingen schafft, ist nicht das Seiende, ist nicht die Sache, sondern nur die Erscheinung, die sich den Sinnen zeigt und auf der Oberfläche der Dinge bleibt.[78]

Teofilo: So ist es. Ferner aber wünsche ich, daß Sie noch mehrere Hauptsätze dieser allerwichtigsten Wissenschaft und dieser solidesten Grundlage der Wahrheiten und Geheimnisse der Natur von mir lernen. Zuvörderst also möchte ich, daß Sie sich merken, daß es eine und dieselbe Leiter ist, auf der die Natur herabsteigt zur Erschaffung der Dinge und der Intellekt emporsteigt zu ihrer Erkenntnis und daß die eine wie der andere von der Einheit zur Einheit fortschreitet, indem sie sich beide durch die Vielheit der Mittelstufen bewegen. Ich lasse beiseite, daß die Methode der Peripatetiker und vieler Platoniker der Vielheit der Dinge als dem Mittleren am einen Ende den reinsten Aktus und am andern die reinste Potenz voraussetzt; wie andere in gewissem Gleichnis die Finsternis und das Licht zur Erzeugung unzähliger Stufen von Formen, Bildern, Gestalten und Farben zusammenwirken lassen. Diesen zunächst, welche zwei Prinzipien setzten, traten andere auf, die der Vielherrschaft feindlich und überdrüssig beide in einem vereinigen, das zugleich Abgrund und Finsternis, Klarheit und Licht, tiefe und undurchdringliche Finsternis und höchstes und unzugängliches Licht ist.

Zweitens bedenken Sie, daß der Intellekt, indem er sich von der Einbildungskraft befreien und lösen will, mit der er verbunden ist, so zwar, daß er auf mathematische und anschauliche Figuren zurückkommt, um entweder mit Hilfe dieser oder durch ihr Gleichnis das Sein und die Substanz der Dinge zu begreifen, ebenfalls die Vielheit und Ver-

schiedenheit der Arten auf eine und dieselbe Wurzel zurückführt, wie Pythagoras, der die Zahlen zu den spezifischen Prinzipien der Dinge machte und als Fundament und Substanz aller Dinge die Einheit setzte. Plato und andere, die die dauernden Gattungen in die Formen setzten, dachten sich als Stamm und Wurzel den Punkt, als Substanz und universelle Gattung, und vielleicht sind Fläche und Körper das, was Plato schließlich unter seinem „Großen" verstand, und Punkt und Atom das, was er unter seinem „Kleinen" verstand, den beiden spezifischen Prinzipien der Dinge, welche sich dann auf eines zurückführen lassen, wie jedes Teilbare auf das Unteilbare. Diejenigen also, die behaupten, daß substantielle Prinzip sei die Eines, wollen, daß die Substanzen wie die Zahlen sind; die anderen, welche das substantielle Prinzip als einen Punkt auffassen, denken sich die Substanzen der Dinge als Figuren; aber alle kommen darin überein, daß sie ein unteilbares Prinzip setzen. Aber besser und reiner ist die Art des Pythagoras, als die des Plato; denn die Einheit ist Ursache und Grund der Individualität und Punktualität und ein dem Gesamtsein angemesseneres und unbedingteres Prinzip.

Gervasio: Warum hat Plato, der später kam, es nicht ähnlich oder besser gemacht, als Pythagoras?

Teofilo: Weil er lieber, selbst schlechter und weniger passende Lehren vortragen wollte, um als Original zu gelten, denn als bloßer Schüler und bloßer Verbesserer der Darstellung. Ich will damit sagen, daß der Zweck seines Philosophierens mehr der eigene Ruhm, als die Wahrheit gewesen ist, sintemal ich nicht bezweifeln kann, daß er sehr gut gewußt hat, daß seine Lehrart mehr auf die körperlichen und als körperlich angesehenen Dinge paßte, während jene anderen auf diese nicht weniger gut und passend anzuwenden war, als auf alle anderen, die der Verstand, die Einbildungskraft, der Intellekt, die eine wie die andere Natur herzustellen vermöchte. Jeder wird zugestehen, daß es dem Plato nicht verborgen war, daß die Einheit und die Zahlen not-

wendigerweise zur Untersuchung und Verständlichmachung des Punktes und der Figuren dienen, aber daß man keineswegs umgekehrt ihr Verständnis von Figuren und Punkten herleiten müsse, da die ausgedehnte und körperliche Substanz von der unkörperlichen und unteilbaren abhängt; da ferner diese von jener unabhängig ist, weil der Begriff der Zahl ohne denjenigen des Maßes bestehen, nicht aber der Begriff des Maßes von jenem abgetrennt werden kann. Denn der Begriff des Maßes findet sich nicht ohne den der Zahlen; daher ist die arithmetische Gleichung und Proportion geeigneter, als die geometrische, um uns durch das Mittel der Vielheit zur Betrachtung und Auffassung jenes unteilbaren Prinzips zu leiten, das, weil es die einzige und wurzelhafte Substanz aller Dinge ist, unmöglich einen festen und bestimmten Namen und einen Ausdruck haben kann, der es mehr positiv als negativ bezeichnete, weshalb es von einigen als Punkt, von anderen als Einheit, von anderen als Unendliches oder auf verschiedene ähnliche Weise bezeichnet wird. Man füge hinzu, was schon gesagt ist, daß, wenn der Intellekt die Wesenheit einer Sache erfassen will, er soviel als möglich vereinfacht, d. h. sich aus der Zusammensetzung und Vielheit zurückzieht, indem er die vergänglichen Akzidenzien, die Dimensionen, die Zeichen, die Figuren auf das, was diesen Dingen zugrunde liegt, zurückführt. So verstehen wir eine zu lange schriftliche Darstellung oder eine weitschweifige Rede nur, wenn wir sie auf einen einfachen Zweck zusammenziehen. Hierin zeigt der Intellekt augenscheinlich, wie in der Einheit das Wesen der Dinge liegt, die er daher in Wirklichkeit oder wenigstens im Gleichnis zu erfassen trachtet. Glauben Sie mir, derjenige würde der vollendetste Geometer sein, der sämtliche in den Elementen Euklids zerstreuten Sätze in einem einzigen zusammenziehen könnte, der vollkommenste Logiker würde der sein, der alle Sätze dieser Wissenschaft auf einen Grundsatz zurückführen könnte. Hiernach richtet sich die Rangordnung der Intelligenzen; die niederen können viele Sachen nur durch viele Gattungen,

Gleichnisse und Formen verstehen; die höheren verstehen sie schon besser mit wenigen; die höchsten am besten mit der geringsten Zahl. Die erste Intelligenz begreift in einer einzigen Idee auf vollkommenste Weise das Ganze; der göttliche Verstand und die absolute Einheit ist ohne irgend eine Vorstellung selber zugleich das, was versteht und das, was verstanden wird. So laßt uns denn, um zur vollkommenen Erkenntnis emporzusteigen, die Vielheit vereinfachen, wie umgekehrt die Einheit, indem sie zur Erschaffung der Dinge herabsteigt, sich vervielfacht und entfaltet. Das Herabsteigen geschieht von einem Seienden zu unzähligen Individuen und zahllosen Arten; der Aufstieg umgekehrt von diesen zu jenem. Um diese zweite Betrachtung zu beschließen, sage ich, daß, wenn wir dem Prinzip und der Substanz der Dinge zustreben, wir einen Fortschritt in Richtung der Unteilbarkeit machen und niemals glauben dürfen, das erste Wesen und die universelle Substanz erreicht zu haben, so lange wir nicht zu jenem einen Unterschiedslosen gelangt sind, in welchem alles enthalten ist; insofern werden wir nie mehr von Substanz und Wesen begriffen zu haben glauben, als wir von Unteilbarkeit begriffen zu haben wissen. Daher führen die Peripatetiker und die Platoniker unendliche Individuen auf einen unteilbaren Grund vieler Arten zurück, befassen unzählige Arten unter begrenzten Gattungen, deren Archytas zuerst zehn angenommen hat, die einem Seienden, einem Dinge zukämen. Dieses haben jene als ein Wort und als einen Satz und als ein logisches Urteil und schließlich als eine Nichtigkeit gefaßt; denn später, wenn sie von Physik handeln, kennen sie kein Prinzip der Wirklichkeit und des Seins für alles Seiende, obwohl sie einen Begriff und einen gemeinsamen Namen für alles, was gesagt und gedacht wird, erfunden haben, was sicherlich von Verstandesschwäche zeugt.

Zum Dritten müssen Sie wissen, daß, da die Substanz und das Sein zu unterscheiden und unabhängig ist von der Quantität und folglich Maß und Zahl nicht Substanz ist, sondern an der Substanz, nicht

Seiendes, sondern am Seienden, wir notwendig sagen müssen, daß die Substanz an sich ohne Zahl und ohne Maß ist und folglich eine und unteilbare ist in allen besonderen Dingen, die ihr Sondersein von der Zahl d. h. von Dingen, die an der Substanz sind, erhalten. Wer also den Poliinnio als Poliinnio wahrnimmt, nimmt keine besondere Substanz, sondern die Substanz im Besonderen und in den Unterschieden wahr, die an ihr sind, erst mittels derselben setzt sie diesen Menschen in Zahl und Vielheit unter eine Gattung. Wie hier bestimmte menschliche Verhältnisse Vervielfältigung der sog. Individuen der Menschheit bewirken, so bewirken bestimmte tierische Umstände Vervielfältigung der Arten der Tierheit. Ebenso schaffen bestimmte Akzidenzien des Lebendigseins eine Vielfachheit der Belebten und Beseelten, bestimmte Akzidenzien des Körperlichen eine Vielfachheit der Körperlichkeit. Gleichermaßen wirken bestimmte Akzidenzien der Subsistenz eine Vielfachheit der Substanz. Auf gleiche Weise machen bestimmte Akzidenzien des Seins eine Vervielfachung der Seinheit, Wahrheit, Einheit, des Seienden, Wahren, Einen.

Zum Vierten merken Sie sich einige Zeichnungen und Bestätigungen, mit deren Hilfe wir schließen können, daß die Widersprüche sich vereinigen lassen, so daß man zuletzt unschwer schließen kann, daß Alles Einerlei ist. Denn jede Zahl, sei sie gerade oder ungerade, unendlich oder endlich läßt sich auf die Eins zurückführen, die in endlicher Weise wiederholt die Zahl bejaht, in unendlicher Weise aber die Zahl verneint. Die Zeichnungen wollen Sie aus der Mathematik, die Bestätigungen aus anderen moralischen und spekulativen Fächern entnehmen. Was also die Zeichnungen betrifft, sagen Sie mir, was ist der geraden Linie unähnlicher als ein Kreis? Was dem Geraden entgegengesetzter als das Krumme? Gleichwohl im Prinzip und im Kleinsten kommen sie zusammen; denn, wie geradezu göttlich der Cusaner bemerkt hat, dieser Entdecker der schönsten Geheimnisse der Geometrie, was für ein Unterschied bestände noch zwischen dem kleinsten Bogen und der klein-

sten Sehne? Ferner beim Größten, welchen Unterschied finden Sie noch zwischen dem unendlich großen Kreise und einer geraden Linie? Sehen Sie nicht, wie der Kreis, je größer er wird, um so mehr mit seinem Bogen sich der Geradlinigkeit nähert? Wer ist so blind, daß er nicht sähe, wie der Bogen BB, weil er größer ist, als der Bogen AA und der Bogen CC größer als der Bogen BB und der Bogen DD größer als alle drei, da jeder immer einem größeren Kreise angehört, sich der durch IK bezeichneten geraden unendlichen Linie des unendlichen Kreises annähert?

Hier muß man doch sicherlich sagen und glauben, daß wie die Linie, je mehr sie an Größe zunimmt, um so mehr gerade wird, so auch die größte von allen im Superlativ mehr als alle anderen gerade sein muß, so daß schließlich die unendlich gerade Linie zum unendlichen Kreis wird. Seht also, wie nicht nur das Größte und das Kleinste in einem Sein zusammentreffen, wie wir anderen Orts schon bewiesen haben, sondern wie auch im Größten und im Kleinsten die Gegensätze auf Eins hinauskommen und gleichgültig werden.

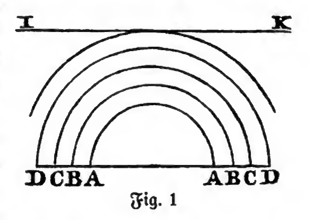


Fig. 1

Ferner, wenn's Ihnen beliebt, die unendlichen Arten mit einem Dreieck zu vergleichen, weil alle endlichen Dinge am Begrenztsein und Geschlossensein des ersten Begrenzten und Geschlossenen in einer gewissen Analogie der Begrenztheit und Geschlossenheit teilnehmen — wie in allen Arten die sämtlichen analogen Prädikate ihren Grad und ihren Platz vom ersten und größten ihrer Art erhalten — insofern ist das Dreieck die erste Figur, die sich nicht mehr in andere noch einfachere Arten von Figuren auflösen läßt, während im Gegenteil das Viereck in Dreiecke aufgelöst wird. Das Dreieck ist also die Grund-

lage jeder begrenzten und gestalteten Fläche. Man wird nun finden, daß das Dreieck, wie es sich nicht auf eine andere Figur zurückführen läßt, so auch sich nicht in solche Dreiecke zerlegen läßt, deren drei Winkel größer oder kleiner wären, wenn sie auch übrigens verschieden, von verschiedener Form und dem Flächengehalt nach noch so groß oder klein sein mögen. Also, wenn man ein unendlich großes Dreieck annimmt — ich meine dies nicht auf reale und absolute Weise; denn das Unendliche hat keine Gestalt, sondern unendlich nenne ich es bloß hypothetisch, so weit ein Winkel dem, was wir beweisen wollen, als Beispiel dienen kann —, so wird dieses unendlich große Dreieck keinen größeren Winkel haben, als das kleinste endliche Dreieck, nicht bloß keinen größeren, als die mittleren oder ein anderes größtes. Lassen wir nun die Vergleichung von Figuren mit Figuren, ich meine von Dreiecken mit Dreiecken außer Betracht und vergleichen nur die Winkel mit den Winkeln, so sind alle, so groß oder klein sie sonst sein mögen, sich dennoch gleich. Man kann dies an dem hier gezeichneten Quadrat erkennen, das durch die Diagonale in mehrere Dreiecke zerlegt wird: man sieht hier, daß nicht nur die rechten Winkel der drei Quadrate ABC einander gleich sind, sondern daß auch alle spitzen Winkel, die durch diese Diagonale gebildet werden, die ebenso viele doppelte Dreiecke bildet, einander gleich sind.

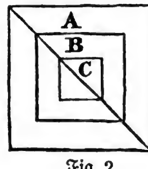


Fig. 2

So kann man an diesem bildlichen Gleichnis sehen, wie die eine unendliche Substanz in allen Dingen ganz ist, wenngleich sie in den einen auf endliche Weise, in den anderen auf unendliche Weise, in diesen in geringerem, in jenen in größerem Maße sich darstellt. Wir werden aber fernerhin auch sehen, wie in diesem Einen und Unendlichen die Gegensätze zusammenfallen. Der spitze und der stumpfe Winkel sind zwei Gegensätze, die man aus einem und demselben Anfangsgrunde sich erzeugen sieht, nämlich aus einer Neigung der senkrechten

Linie M, welche sich mit der Grundlinie BD im Punkte C schneidet. Dreht sich die Senkrechte in der Ebene gegen den Punkt D zu, so bildet sie, nachdem sie einen rechten Winkel gebildet, einen um so größeren Unterschied des spitzen und stumpfen Winkels, je mehr sie sich dem Punkte C nähert; sobald sie aber diesen erreicht hat, bewirkt sie Indifferenz des spitzen und stumpfen, indem sich der eine wie der andere anulliert, weil sie Eins sind in dem Vermögen einer und derselben Linie. Wie nun die Senkrechte sich hat vereinen und ununterscheidbar machen können mit der Linie BD, so kann sie sich wiederum von derselben trennen und den Unterschied setzen, indem sie aus demselben einen und unteilbaren Prinzip die entgegengesetzten Winkel erzeugt, nämlich den größten spitzen und kleinsten stumpfen und weiter bis zur Indifferenz des rechten Winkels und zu jener Übereinstimmung, die in dem Kontakt der Senkrechten mit der Grundlinie besteht.

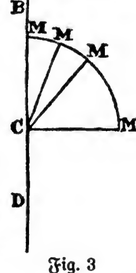


Fig. 3

Was nunmehr die Bestätigungen anlangt, so frage ich: Wer weiß nicht, daß unter den ersten aktiven Eigenschaften der körperlichen Natur das Prinzip des Warmen unteilbar und also von jeder Wärme geschieden ist, weil das Prinzip keines von den abgeleiteten Dingen sein darf? Wenn dem so ist, wie dürfte man bezweifeln, daß das Prinzip weder warm noch kalt, sondern Einheit von Wärme und Kälte ist? Also ist ein Entgegengesetztes Prinzip des anderen und die Veränderungen bilden einen Kreislauf nur deshalb, weil es eine Unterlage, ein Prinzip, ein Ziel, eine Fortsetzung und Wiedervereinigung beider gibt. Die geringste Wärme und die geringste Kälte sind völlig Eins; von der Grenze der größten Wärme aus bewegt sich das Prinzip dem Kalten zu. Daher ist es offenbar, daß nicht nur zuweilen die beiden Maxima im Widerstreit, und die beiden Minima in der Übereinstimmung, sondern auch das Größte und Kleinste in dem Wechsel der Ver-

änderung zusammentreffen, weshalb nicht ohne Grund die Ärzte bei der größten Gesundheit besorgt und die vorsichtigen Leute bei dem größten Glücke bedenklich werden. Wer sieht nicht, daß das Prinzip der Zeugung und des Todes dasselbe ist? Ist nicht der letzte Akt der Zerstörung der Anfang der Erzeugung? Sagen wir nicht zugleich, wenn jenes beseitigt, dieses gesetzt ist: jenes war, dieses ist? Gewiß, wenn wir recht nachdenken, müssen wir erkennen, daß ein Untergang nichts anderes ist als eine Entstehung und eine Entstehung nichts anderes als ein Untergang: die Liebe ist ein Haß, der Haß ist schließlich eine Liebe. Der Haß des einen ist die Liebe des anderen. In Wesenheit und in der Wurzel also sind Liebe und Haß, Freundschaft und Feindschaft Einerlei. Wo also wird der Arzt ein besseres Heilmittel suchen als im Gift? Was liefert besseren Theriak als die Viper? In den größten Giften stecken die besten Arzneien. Wohnt nicht ein Vermögen beiden entgegengesetzten Gegenständen bei? Nun, woher meinen Sie, kann dies kommen, wenn nicht daher, daß das Prinzip des Seins Eins ist, wie das Prinzip des Begreifens beider Gegenstände Eins ist, und daß die Gegenstände ebenso an einem und demselben Substrat sind, wie sie von einem und demselben Sinne wahrgenommen. Ich sehe davon ab, daß das Kugelförmige auf dem Ebenen ruht, das Konkave im Konvexen sitzt, daß der Zornige am liebsten neben dem Geduldigen lebt, der Hochmütige neben dem Demütigen, der Geizige mit dem Verschwenderischen verkehrt. In Summa: Wer die größten Geheimnisse der Natur wissen will, der erforsche und beobachte die Minima und Maxima der Gegensätze und Widersprüche. Tiefe Magie ist es, das Entgegengesetzte hervorzuziehen, nachdem man den Punkt der Vereinigung entdeckt hat. Dahin zielte mit seinem Denken der armselige Aristoteles, wenn er die Privation, mit der eine bestimmte Disposition verknüpft ist, als Schöpferin, Mutter und Erzeugerin der Form bezeichnet; aber er vermochte das Ziel nicht zu erreichen. Er hat es nicht erreichen können, weil er bei der Gattung der Entgegen-

setzung stehen blieb und hier sich so festrannte, daß er zur Art der Gegensätzlichkeit nicht fortschreiten konnte und die Augen nicht auf das Ziel gerichtet hielt; daher hat er den ganzen Weg verfehlt, indem er behauptet, Gegensätze könnten in Wirklichkeit nicht an einem und demselben Substrat zusammen sein.

Poliinnio: Erhaben, seltsam und einzig haben Sie vom Ganzen, vom Größten, vom Seienden, vom Prinzip, vom Einen gehandelt. Aber ich möchte Sie noch die Einheit der Unterschiede behandeln sehen, da ich ein Vaeh soli empfinde. Überdies fühle ich große Beklemmung, da mein Portemonnaie nur einen verwitweten Groschen beherbergt.

Teofilo: Jene Einheit ist Alles; sie ist nicht entfaltet, nicht in Zahlen verteilt und geschieden; sie ist nicht so eigenartig, daß Sie sie verstehen könnten, sondern sie ist eine einfältige und umfassende Einheit.

Poliinnio: Exemplum! Um die Wahrheit zu sagen, ich verstehe es wohl, aber fasse es nicht!

Teofilo: Wie der Zehner auch eine Einheit, aber eine zusammenfassende ist, so ist der Hunderter nicht minder eine Einheit, aber noch mehr zusammenfassend, der Tausender ist nicht weniger eine Einheit, aber noch viel mehr zusammenfassend. Was ich Ihnen hier in der Arithmetik darlege, müssen Sie in höherem und übertragenem Sinne auf alle Dinge anwenden. Das höchste Gut, der höchste Gegenstand des Begehrens, die höchste Vollkommenheit, die höchste Seligkeit besteht in der Einheit, die Alles umfaßt. Wir ergötzen uns an den Farben, aber nicht an einziger ausgeprägten, welche es auch sei, sondern zumeist an einer solchen, die alle Farben einschließt. Wir erfreuen uns an einem Klange, aber nicht an einem einzelnen, sondern an einem zusammenfassenden, der aus der Harmonie vieler entspringt. Wir ergötzen uns an einem sinnlich Wahrnehmbaren, am meisten aber an demjenigen, das alle sinnlichen Wahrnehmungen einschließt, wir freuen uns einer Erkenntnis, die alles Erkennbare umfaßt, eines Begriffes, der

alles Begreifbare, eines Seins, das Alles umfaßt, am meisten an jenem Einem, das das All selber ist.

Wie Sie, Poliinnio, sich mehr freuen würden über eine wertvolle Gemme, die alles Gold der Erde aufwiegen würde, als über tausendmal tausend solcher Groschen, wie Sie einen in Ihrer Börse haben.

Poliinnio: Optime!

Gervasio: Nun bin ich also ein Gelehrter; denn wie der, der das Eine nicht versteht, nichts versteht, so versteht umgekehrt, wer Eines wahrhaft versteht, Alles; und wer sich der Erkenntnis des Einen am meisten nähert, der nähert sich am meisten der Erkenntnis aller Dinge.

Dicson: So kann ich, wenn ich gut verstanden habe, sehr bereichert durch die Betrachtung Teofilos, dieses getreuen Berichterstatters der Nolanischen Philosophie, heimkehren.

Teofilo: Gelobt seien die Götter, und gepriesen sei von allen Lebendigen die unendliche, einfachste, einheitlichste, höchste und absoluteste Ursache, der Anfangsgrund und das Eine!

Erläuterungen

[1] Über Castelnau von Mauvissière vgl. man die biographischen Mitteilungen in Erl. 23 zu Band 3.

[2] Es ist anzunehmen, daß infolge der Veröffentlichung des „Aschermittwochmahls" ein allgemeiner Entrüstungssturm in der Londoner oder überhaupt in der englischen Gesellschaft gegen den Nolaner entfesselt worden war; Castelnau hatte sich dadurch nicht bestimmen lassen, diesem seinen Schutz und seine Gastfreundschaft zu entziehen.

[3] Ich habe principio sowohl in der Überschrift wie auch an den meisten Stellen des Textes mit „Anfangsgrund" wiedergegeben. In der Tat dürfte diese Verdeutschung dem ursprünglichen Sinne des Wortes, das heutzutage abweichend von der Bedeutung zur Zeit Brunos zumeist soviel wie „Grundsatz" heißt und vorwiegend auf ethische und politische Grundsätze angewandt wird, noch am ersten gerecht werden.

[4] Das Vorwort spiegelt in seinem Schwulste etwas den gelegentlich auch von Shakespeare in seinen Dramen karikierten Zeitgeschmack, der sich in übertriebenen Wendungen, in oft ungeheuerlicher Häufung von Beiwörtern usw. gefiel (Euphuismus). Anderseits bezeugt es freilich auch eine gewisse zu Brunos Charakterschwäche gehörende persönliche Eitelkeit, erinnert vielfach in seinem Bombast an den bei aller seiner Genialität doch auch geradezu marktschreierischen deutschen Arzt Paracelsus (Bombastus Paracelsus). Wir müssen übrigens auch diese uns oft unangenehm berührende Schwäche im mildernden Lichte des Zeitgeistes betrachten. Man lese z. B. M. Carrières Weltanschauung der Reformationszeit, um sich zu überzeugen, daß fast alle großen Gelehrten jener Zeit, so ein Vanini, ein Campanella und andere sich in maßloser Selbstüberhebung und Selbstreklame zu überbieten suchten. Offenbar nahm die Zeit daran wenig Anstoß. Die sittliche Kultur war in diesem Punkte rückständig und zum mindesten wenig vornehmer geartet.

Beim Nolaner wird der objektiv gerechtfertigte Vorwurf des Selbstlobs ferner auch ein wenig gemildert durch die Annahme, daß es ihm mit seiner

mystischen Selbstvergötterung anscheinend ernst war; er glaubt eben, das Absolute ergriffen zu haben. Aber ungleich den christlichen Mystikern, die durch ihr „Eingehen in Gott" zu größter Bescheidenheit und Selbstverleugnung gestimmt werden, stimmt ihn sein mehr heidnisch-philosophischer und oft, wenn auch unbewußt, sophistischer Mystizismus „heroisch" im Sinne des Übermenschen.

Gleichwohl ist diese äußerliche Maßlosigkeit seiner Überzeugungskraft und Leidenschaft geeignet, auf seinen im übrigen im Leben und Sterben bewiesenen wirklichen Heroismus einen Schatten zu werfen. Er würde uns sympathischer sein, wenn er seine Überzeugungen mehr wie Sokrates in schlichter Würde vertreten hätte.

[5] Auch diesen Dialogen sendet Bruno, zweifellos mehr Dichter als Denker, einige Verse voraus, die bei aller Schwerfälligkeit der Form schon jene dichterische Glut verraten, die später so hervorragend und stellenweise rührend in den „Eroici furori" zutage tritt.

[6] Die drei ersten mitgeteilten Gedichte sind im Urtext lateinisch, die beiden letzteren italienisch, die beiden letzteren, sog., d. h. in der Form unkorrekte, Sonette finden sich wieder in den „Eroici furori".

[7] Armesso und Elitropio treten nur im I. Dialog auf und geben dem Nolaner Gelegenheit, seine Rechtfertigung für das „Aschermittwochsmahl" vorzubringen; Filoteo ist dagegen der Hauptredner in sämtlichen Dialogen und Vertreter der Nolanischen Philosophie.

[8] Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist.

[9] Er schmeckt nicht nach dem Arpinaten (Cicero), versteht kein (klassisches) Latein.

[10] Wahrscheinlich eine lateinische Phrasensammlung.

[11] Weitere starke Schmeicheleien gegen die Königin Elisabeth finden sich in der Einleitung und am Schlusse der „Eroici furori". Sie haben später einen der Anklagepunkte der Inquisition gebildet. Berti, Dokumente XIII. Bruno entschuldigt sich folgendermaßen: „Ich lobe die Königin von England und gebe ihr den Beinamen „göttlich" nicht in religiöser Bedeutung, sondern weil dieser Epitheton für Könige in England üblich war, wo ich mich befand und das Buch verfaßte. Ich fühlte mich um so mehr dazu verpflichtet, als sie mich kannte und ich beständig mit dem Botschafter an ihrem Hofe verkehrte. Ich räume ein, gefehlt zu haben, indem ich diese ketzerische Dame göttlich genannt habe."

[12] „Es geschehe!" Ich habe, um die Färbung des Gesprächs treu wieder-

zugeben, vorgezogen, die lateinischen Phrasen dieses Pedanten stets unübersetzt zu lassen.

[13] Sicherlich!

[14] Schon in den Erläuterungen der früheren Bände ist mehrfach hervorgehoben worden, daß Bruno den christlichen (theistischen) Gottesglauben unbeanstandet läßt. Mit Lasson, Erl. 10 zu seiner Übersetzung, bin ich überzeugt, daß es ihm damit ernst war, daß er keineswegs sich damit gegen etwaige Anklagen der Ketzerei decken wollte. Bruno war nicht Pantheist im gewöhnlichen Sinne, sondern Panentheist; Gott ist allerdings der Welt immanent, aber zugleich transzendent. Soweit er transzendent ist, ist sein Wesen der Vernunft unfaßbar, Sache des Glaubens und der übernatürlichen Offenbarung.

Allerdings läßt sich ein Widerspruch zwischen dieser theistischen Auffassung und dem gerade in diesen Dialogen vertretenen Standpunkte aufweisen, daß Gott sein ganzes Wesen auch in der von ihm geschaffenen Wirklichkeit erschöpfen müsse, daß alles mögliche auch Wirklichkeit werden müsse. Dieser Widerspruch findet sich nicht beim Cusaner, der im übrigen in dieser Richtung für Bruno vorbildlich gewesen ist. Vgl. des näheren Clemens, „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa", Bonn 1847, S. 149 ff. Überhaupt hat Bruno selbst die hier von ihm erwähnte Meinung, sich nicht in Abgründe, d. h. vor allem nicht in den Abgrund eines positiv gedachten Unendlichkeitsbegriffes zu stürzen, am wenigsten beachtet, wie ich des näheren in der Einleitung zu den Dialogen „Vom unendlichen All und den Welten", S. XXV ff., und in der Einleitung zu dieser Schrift ausgeführt habe.

[15] Auch diese Stelle stellt klar, daß Bruno Gott und Welt keineswegs identifizieren will.

[16] Im wesentlichen gleichlautend ist die Unterscheidung zwischen Ursache und Prinzip in der Summa terminor. meta physicor. opp. lat. p. 425.

Wie auch Lasson, Erl. 13, zu seiner Übersetzung bemerkt, ist die Unterscheidung zwischen Prinzip und Ursache schon bei Aristoteles angedeutet, der (Metaphysik V, 1, 1013a 16, IV 2, 1003b, 18 u. 20) bereits zwischen ἀρχή und στοιχεῖον unterscheidet, aber zu keiner klaren Begriffsbestimmung gelangt. Vgl. Lassons Erl. 13 zu seiner Übersetzung dieser Schrift.

Auch bei Bruno ist die Unterscheidung keineswegs zu völliger Klarheit durchgedrungen, da er ebenso wie Aristoteles noch vielfach den Erkenntnisgrund mit dem Seinsgrund verwechselt. So ist z. B. der Punkt ein Er-

kenntnisgrund der Linie, nicht ihr Seinsgrund. Letzteren Unterschied ein für allemal klargestellt zu haben, ist das Verdienst Schopenhauers in seiner Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde". Offenbar aber hat Bruno in dieser Schrift das Prinzip in der Hauptsache als Seinsgrund (causa fiendi), nicht als Erkenntnisgrund aufgefaßt und zwar läuft seine Unterscheidung zwischen Prinzip und Ursache auf den wichtigen Unterschied des sog. transeunten und immanenten Wirkens hinaus. Prinzip ist die immanente Ursache im Gegensatz zur transeunten; alles transeunte Wirken, die äußerliche Ursachlichkeit ist für Bruno — abgesehen von dem Verhältnis Gottes als transzendenter Ursache zur Welt — nur Schein; in Wahrheit (metaphysisch) findet nur immanente (innerliche) Wirkung statt. Gegenüber dem Vorwürfe Lassons, Erl. 13, daß diese Annahme eines immanenten Wirkens mit einer mechanistischen Naturerklärung unvereinbar sei, möchte ich hier Bruno unter Hinweis auf Lotzes Metaphysik in Schutz nehmen. Gerade Lotze war bekanntlich ein hervorragender Vertreter der sog. mechanistischen Naturaufklärung auf allen Gebieten, sogar in einem durch den modernen Neovitalismus vielfach wieder aufgegebenen Maße auf psychologischem, physiologischen Gebiete, und doch ist Lotze in seiner Metaphysik Vertreter der hier bei Bruno zuerst (von Spinoza) so entschieden vertretenen Begriffs der Immanenz alles Wirkens. Vgl. z. B. nur Lotzes Vorlesungen zur Metaphysik (nach einem von mir selbst nachgeschriebenen Hefte):

„Das Resultat unserer Überlegungen ist, daß es ganz unmöglich ist, dem Begriff des Wirkens zu entgehen, zugleich aber, daß es ein ewiger Widerspruch ist, anzunehmen, zwei selbständige Dinge a und b, die sich einander nichts angehen, seien doch gezwungen, sich in ihren Zuständen nacheinander zu richten. Die notwendige Folgerung hieraus ist die, daß diese Selbständigkeit der Einzeldinge a und b, welche wie bisher stillschweigend angenommen hatten, völlig aufgehoben werden muß, und daß man a und b, sowie alle übrigen Einzeldinge nur als bedingte Teile oder Zustände oder Modifikationen oder „Geschöpfe" eines Einzigen wirklich seienden Wesens M annehmen muß, in dessen Einheit sie ihre Existenz haben, aber auch so verbunden sind, daß keines von ihnen fehlen kann. Hierdurch würde das transeunte Wirken zwischen a und b auf ein immanentes innerhalb des einen Wesens M zurückgeführt sein; ein Zustand *α* nämlich, der in a entstanden wäre, würde sogleich auch ein Zustand des M sein und bedürfte durchaus keiner Vermittlung oder Fortpflanzung, um erst dazu zu werden; die Einheit

aber, die wir dem M ebenso zuschreiben, wie früher jedem Einzelwesen, würde nicht dulden, daß durch den neu eingeführten Zustand α eine Störung seines Wesens hervorgebracht, also die frühere Identität des M mit M verändert werde; sie kann aber nur hergestellt werden durch Neuerzeugung eines zweiten Zustandes β, welcher die Störung durch α kompensiert. Wie nun α in unserer Beobachtung als Zustand eines scheinbar unabhängigen Wesens a auftrat, so wird auch β nur als Zustand eines oder mehrerer Einzelwesen erscheinen, und dies wird die Tatsache sein, welche wir als eine von a unmittelbar auf b ausgeübte transeunte Wirkung beobachten.

Die verschiedenen Ausdrücke für das Verhältnis der Einzeldinge zu M haben wir deshalb gebraucht, um anzudeuten, daß nur der ihnen allen gemeinsame negative Bestandteil, nämlich die Leugnung der Selbständigkeit der Einzeldinge vollkommen triftig ist; dagegen die positiven Bestandteile, durch die sie sich unterscheiden, nämlich die bildlichen oder symbolischen Bezeichnungen ihres Ursprungs aus M z. B. Teile, Emanationen, Geschöpfe usw. sind alle durchaus unzureichend und unzutreffend. Es ist auch klar, daß dies nicht anders sein kann. Wenn man fragt, wie es zugehe, daß das eine M sich in Einzelwesen spalte oder differenziere, so könnte diese Frage immer nur durch Schilderung eines Vorgangs irgendwelcher Art beantwortet werden. Jeder Vorgang aber setzt bereits vorhandene Beziehungspunkte voraus, deren Verhältnisse zueinander sich ändern. Es ist daher selbstverständlich unmöglich, die erste Entstehung einer Vielheit aus der Einheit durch positive Beschreibungen deutlich zu machen, die allemal von einer bestehenden Vielheit ausgehen müssen. Verzichtet man auf eine positive Erklärung dieser Abhängigkeit der Einzelwesen von M, so kann man doch verlangen, daß ihre Behauptung keinen Widerspruch einschließe. Einen solchen glaubt man häufig darin zu finden, daß das Eine dem Vielen gleichgesetzt werde. Allein er würde bloß dann vorhanden sein, wenn beide Prädikate demselben Subjekte in derselben Rücksicht beigelegt würden. Die beiden Sätze: „es gibt nur ein M“ und „es gibt viele M“ würden einander widersprechen; aber die Sätze: „es gibt nur ein unbedingtes M“, und „es gibt unzählige bedingte Wesen, von denen keines M ist“ vertragen sich. Endlich die Behauptung: „jenes eine M bedingt die Existenz aller Einzelwesen“, enthält keinen Widerspruch gegen das Gesetz der Identität. Denn, wenn wir uns auch der Kürze halber so ausdrücken: „M ist das Viele“, so wird doch unter dieser Kopula „ist“ keineswegs jene Gleichheit verstanden, die der Satz der Identität zwischen A und A ausdrückt, sondern sie hat

eben diesen eigentümlichen Sinn des Bedingens, wonach die Summe der Einzelwesen nicht als Summe oder Vielheit, sondern nur dann der Einheit des M gleichgesetzt werden kann, wenn man sie eben sämtlich in ihrer Qualität und Existenz als abhängig von M und durch dasselbe bedingt ansieht."

Der hier von Lotze in durchsichtigster logischer Klarheit entwickelte Gedanke ist wohl das einzig wissenschaftlich Wertvolle, was in ihrer mehr mystischen und leider durch die Einmischung Cusanischer Gedanken getrübten Ahnung diese Schrift des Nolaners enthält. Bei Lotze erkennen wir auch, wie der Gedanke einer Transzendenz Gottes mit seiner Immanenz ohne Widerspruch zu vereinigen ist, während bei Bruno, wie bereits in der Einleitung und Erl. 14 bemerkt, dieser Widerspruch ungelöst bleibt, eine Folge des den Nolaner völlig verwirrenden positiven Unendlichkeitsgedankens.

[17] „Durch alle Glieder ergossen
Treibt die Vernunft die Masse des Alls und durchdringet den Körper."
Vergil, Aeneis VI, 726.

Vergil mischt vielfach stoische und platonische Ideen in seine Dichtungen ein. Mens ist die Weltseele, das universum (magnum corpus) ihr gegliederter Leib. Vgl. ferner Aeneis VI, 730, Georgica IV, 219.

[18] Die hier beschriebene Wirksamkeit der innerlichen Ursache läßt sich allerdings als Vitalismus bezeichnen, wenngleich von einer besonderen Lebenskraft nicht die Rede ist.

Indessen sind die Vorwürfe, die man gegen die ältere vitalistische Erklärung mit Recht erhob, daß sie nämlich die nähere Erforschung der Gesetze des Werdens unter sofortiger Zurückführung auf die supponierte besondere Lebenskraft umgehe, also gewissermaßen nichts erkläre, dem modernen sog. Neovitalismus gegenüber nicht begründet. Dieser schließt die Bedingtheit der inneren Lebenskraft durch die mechanischen und chemischen Gesetze keineswegs aus, er behauptet nur, daß sie allein nicht ausreichen, um das Werden auf physikalischem Gebiete zu begreifen. Auch der Baumeister ist z. B. an die Gesetze der Schwerkraft und der Mechanik gebunden; gleichwohl erklären diese Gesetze allein nicht das Zustandekommen eines zweckvollen Gebäudes. Mit dieser Modifikation ist die Auffassung Brunos auch vom Standpunkte der heutigen tiefer in die Naturgesetzlichkeit der Entwicklung eingedrungenen Wissenschaft noch haltbar und verdient sogar den Vorzug vor der rein mechanistischen (materialistischen) Vorstellungsweise. Gerade der Darwinismus, der anfangs die rein materialistische, mechanistische

Theorie zu unterstützen schien, sieht sich in seiner modernen Weiterentwicklung genötigt, eine vitalistische Erklärung des Lebens zu Hilfe zu nehmen. Vgl. des näheren u. a. Korwan, „Vom Darwinismus zum Vitalismus" im Preuß. Jahrb. 1905, Augustheft, S. 201—220. Hans Driesch, „Naturbegriff und Naturureil", Leipzig 1904.

[19] Offenbar hat Bruno hier folgende Stelle aus Plotins „Enneaden", II, 9, in der Auswahlübersetzung von Kiefer (Eugen Diederichs Verlag 1905) II. Bd. S. 10ff. im Auge: „Man muß die Unterschiede zwischen der Weltseele und unserer Seele beachten: sie lenkt die Welt nicht in derselben Weise wie unsere Seele den Körper, sie lenkt die Welt, ohne in ihren Banden zu liegen, usw."

[20] Wie bereits in den Erl. zu den früheren Bänden bemerkt, besonders auch aus den Dialogen „Vom unendlichen All und den Welten", Bd. 3, hervorgeht, hält Bruno die Weltkörper für beseelt, für „große Organismen".

Neuerdings ist diese Ansicht in geistreicher Weise wieder aufgenommen und begründet von Fechner, „Zendavesta". Vgl. ferner Willy Pastor, „Die Erde in der Zeit des Menschen". Eugen Diederichs Verlag 1904.

Die geistige Tätigkeit dieser großen Organismen, ihr „Denken" ist aber intuitiv, nicht reflektierend, das „Unbewußte" Ed. v. Hartmanns.

[21] Hierzu vergleiche man die Ästhetik Schillers, insbesondere Fr. Schiller, Ästhetische Erziehung. Eugen Diederichs Verlag 1905.

[22] Zitat aus Vergil, Eclog. III, 1.

Dic mihi Damoeta, cujum pecus? an Meliboei?
Sag', Damötas, wem gehört das Vieh? dem Malibäus?

[23] über und über.

[24] Friede sei mit Euch! Herr Magister! Ich bin der Knecht deiner Knechte und der Schemel deiner Füße!

[25] Gott verdamme dich in alle Ewigkeit!

[26] Also mag Herr Teofilo mit seinen Lehrsätzen weiter fortfahren!

[27] Also alles, was ist, ist lebendig!

[28] Himmel und Erde von Anfang her und die feuchten Gefilde,
Dich auch strahlendes Rund des Monds, dich leuchtende Sonne,
Innen belebt ein Geist und durch die Glieder ergossen
Ist's die Vernunft, die die Masse bewegt und das Ganze durchdringet.
Vergil, Aeneis VI. 724ff.

Vergil, im Mittelalter als ein dem Christentum verwandt gesinnter Dichter besonders verehrt, — Vergil „der Zauberer" (vgl. auch Scheffels Ekke-

hard) läßt den Anchises, der in der Unterwelt von seinem Sohne Aeneas aufgesucht wird, ein ganzes philosophisches (aus stoischen und platonischen Elementen gemischtes) System zum Vortrag bringen, von dem diese Verse einen Teil bilden; er lehrt dort außerdem noch u. a. die Seelenwanderung, d. h. ein Wiederemportauchen der in der Unterwelt geläuterten Seelen zum Erdenleben, etwa nach Platos Vorbilde in der Republik.

[29] Sie sind nichts Seiendes, sondern am Seienden.

[30] O du Geschlecht, durchbebt vom eisigen Grauen des Todes,
Schreckt dich der Styx, schreckt dich das Dunkel nichtiger Schatten,
Dichtern willkommenen Stoff, und eingebildete Höllen?
Wißt, wenn flammende Glut, wenn des Alters schleichende Schwäche
Hat die Leiber zerstört, nicht Schmerzen noch Leid kennt die Seele.
Nimmer vergeht die Seele, vielmehr die frühere Wohnung
Tauscht sie mit neuem Sitz und lebt und wirket in diesem.
Alles wechselt, doch nichts geht unter . . . .

Ovid, Metamorphosen XV, 153—159, 165.

Ovid legt diese Worte dem Pythagoras in den Mund.

[31] Was ist das, was gewesen ist? Dasselbe, was sein wird.
Nichts Neues gibt's unter der Sonne.

Vgl. Weisheit Salomonis 1, 7.

Lasson in der Erl. 30 seiner Übersetzung bemerkt zwar mit Recht, daß der hier gelehrte Unsterblichkeitsglaube einen schlechten Trost biete, da er kein individueller Unsterblichkeitsglaube, da ja dem Texte zufolge das Individuum nur ein Scheinwesen sei; in der Tat erinnert diese Stelle an die Auffassung Schopenhauers, vgl. dessen Gedanken über die Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens, u. a. in Werk I § 54, Frauenstädts Ausgabe I, S. 323.

Übrigens war Bruno sich dessen wohl nicht klar bewußt; an anderen Stellen, De minimo p. 13, de monade p. 151 und a. a. O. scheint er doch eine eigentlich individuelle Unsterblichkeit, eine Unzerstörbarkeit der Einzelmonade anzunehmen. Darüber, daß auch Schopenhauers Gedanken oft in dieser Richtung schillern, vgl. mein „Im Hochland der Gedankenwelt“ S. 65ff., S. 81.

Auch wenn Raum und Zeit das sog. principium individuationis bilden, d. h. wenn die Mannigfaltigkeit der Individuen ohne Raum und Zeit undenkbar ist, folgt nicht, daß mit dem Tode das Individuum sofort im Allgemeinen erlischt. Denn die Raum- und Zeitanschauung braucht ja eben für

das nur den hier Überlebenden aus ihrem raumzeitlichen Gesichtsfelde entschwindende Individuum selbst keineswegs zu erlöschen. Da Bruno eine Weiterentwicklung des Individuums annimmt, hat er dies offenbar auch vorausgesetzt, also wahrhaft individuelle Unsterblichkeit (mit Kontinuität des Bewußtseins) angenommen.

[32] Ich möchte doch wissen, wie die Form als Weltseele überall ganz ist.

[33] Ich habe es sehr gut verstanden.

[34] Dies heißt, das ist dasselbe wie das Gehirn in den Schüsseln zu haben!

[35] Laßt euch nicht Rabbi schelten!

[36] Dies ist ein priesterlicher und geistlicher Titel.

[37] Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist!

[38] Ohne mich rühmen zu wollen (der Neid sei dem Worte fern!)

[39] wenn man die notwendige Schlußfolgerung aus der Analogie macht.

[40] Aha, in gewissem Grade witzig!

[41] Da es vielmehr meines Amtes ist zu lehren. Auch liegt mir daran, die, welche lehren wollen, zu beurteilen.

[42] Der Franzose, auf den Bruno hier anspielt, ist Petrus Ramus (1515 bis 1572), Verfasser sog. Scholae dialecticae 1548, physicae 1565, metaphysicae 1566; er versuchte, die Logik des Aristoteles zu verbessern.

Der Italiener ist Franciscus Patritius (1529—1593), dessen Hauptwerk Discussiones peripateticae (1571—1581) eine scharfe Kritik des allerdings von ihm vielfach mißverstandenen Aristoteles bietet. Wie Bruno, wirft ihm auch Theodor Angelutius, ein Aristoteliker, in seiner Streitschrift Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio seinen schwülstigen Stil und eitle Anmaßung vor und nennt ihn höhnisch den magnificus triumphator Franciscus Patritius semper augustus (p. 13 der zit. Streitschrift). Fiorentino in seiner Schrift Bernardino Telesio ossio studi storici su l'idea della natura I. S. 371 nimmt ihn jedoch ein wenig gegen den Vorwurf des Nolaners in Schutz und behauptet, daß sich zwischen seinen vielen Phrasen und allzu leidenschaftlich-rhetorischen Angriffen gegen den Aristotelismus mancherlei verständige Urteile und Beobachtungen finden lassen.

Bernardinus Telesius (1508—1588) war mit seinem Hauptwerk De natura juxta propria principia, ein Vorläufer der Naturphilosophie des Nolaners, Bruno erwähnt ihn häufig. Vgl. über ihn das eben zitierte Werk von Fiorentino.

[43] Willkommen, meine Herren!



[44] Auch ich zürne nicht ernstlich, da ich Herrn Gervasio nicht hasse.

[45] Avicebron war kein Araber, sondern ein Jude.

Auszüge aus seinem Werke siehe bei Munck, Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris 1859, S. 300ff.

[46] Der Begriff der Materie wird von Bruno zu einer inhaltlosen Abstraktion verflüchtigt. Diese „Materie" ist ein passives „Etwas" ohne jede nähere Bestimmtheit, was alles sein (werden) kann. Bruno übersieht vollständig den, wie Lasson in seiner Erläuterung 39 richtig hervorhebt, relativen Charakter des Begriffs Materie, den Aristoteles richtig erkannt hatte. Der Gegensatz zwischen Stoff und Form ist kein absoluter, Jegliches ist zugleich Form gegenüber dem Niederen, Stoff gegenüber dem Höheren. Beispielsweise ist jedes Wort schon ein geformter Gedanke, die Worte aber (geformte Gedanken) bilden wieder den Stoff einer zusammenhängenden Rede. Ebenso verhält es sich in der Natur; die schon geformten Stoffe bilden überall die Materie höherer Organismen. Die Naturwissenschaft hat es überall nur mit schon geformten Stoffen zu tun, nirgends erreicht auch die chemische Analyse den Stoff an sich. Dieser Stoff an sich ist das „Ding an sich" Kants, ein X., dessen Existenz man auch mit dem Idealisten leugnen kann und meines Erachtens leugnen muß.

[47] Der Begriff der Materie, den Bruno auf diese Weise nach dem Vorgange der Platoniker erhält, ist durchaus derselbe wie das sog. „reine Sein" späterer Metaphysiker, z. B. Hegels. Hegel erkannte sehr wohl, daß dieses „reine Sein" dem Nichts völlig gleich ist; in der Tat ist er ja das Nichts des Vorstellens; er gelangte so zu seiner berühmten Gleichsetzung des reinen Seins mit dem Nichtsein, aus der er als höhere Einheit den Begriff des Werdens entwickelt. Bruno kann insofern auch als ein Vorläufer Hegels bezeichnet werden.

Der große Fehler dieser Art von Metaphysik, die es sich zur Aufgabe setzt, die Welt sozusagen aus Begriffen zu konstruieren, liegt in der Verdinglichung von Abstraktionen und bloßen Beziehungsformen des Denkens. Schon Berkeley hat in seinen „Prinzipien" die Unfruchtbarkeit und Sophistik dieser Verdinglichung von inhaltlosen Abstraktionen scharf beleuchtet.

[48] Bruno läßt sich hier, wie oft, ein Mißverständnis des Aristoteles zuschulden kommen. Die Seele als Entelechie ist für Aristoteles kein bloßes Akzidens, kein bloßes Resultat der körperlichen Organisation, sondern das die Organisation selber bedingende, gestaltende Prinzip, die organisierende Kraft. Vgl. Aristoteles, de anima II, 1, 4. Umgekehrt verflüchtigt gerade

Bruno den Formbegriff hier und im Folgenden ebenso wie den der Materie zu einer inhaltlosen Abstraktion.

[49] Die hier entwickelten Gedanken sind im Wesentlichen nur eine Wiedergabe der Lehre des Cusaners vom sog. „Possest"; vgl. darüber meine Einleitung.

Dieser unsinnige Gedanke, daß alles Mögliche auch wirklich sein müsse, mußte notwendig zum dunkelsten Verstandes-Mystizismus führen und bildet die Achillesferse der ganzen Nolanischen Metaphysik.

[50] Sprüche Salomonis 30, 16, nach Luthers Übersetzung: „Die Hölle, der Frauen verschlossene Mutter, die Erde wird nicht Wasser satt und das Feuer spricht nicht: Es ist genug."

Die Obszönität des Salomonischen Gleichnisses tritt in dieser Übersetzung nicht deutlich zutage; sie wird deutlicher, wenn man an Boccaccios berühmte Novelle erinnert, in der der Teufel in die Hölle geführt wird; wörtlich: die Pforte des weiblichen Organs sagt niemals: Es ist genug!

[51] wird niemals durch Aufnahmen von Formen ausgefüllt.

[52] oder da ich vielmehr in diesem Anti-Lyceum allein, — so freilich allein, daß ich am wenigsten allein bin, auf und abwandele und mich mit mir selbst unterhalte.

[53] von denjenigen, die das Ziel erreichen, wird sie Weib genannt; sie wird, um alles in einem Worte zusammenzufassen, von denen, die die Sache tiefer ergründen, ein Frauenzimmer genannt.

[54] Weil meine Mutter mich in Sünden empfangen hat.

[55] Bin ich auf die Stelle geraten!

[56] am Ende.

[57] Durchaus nicht, keineswegs!

[58] Ich rede frank und frei.

[59] Lasson übersetzt „Trüffel"; es handelt sich offenbar um ein unübersetzbares Wortspiel.

[60] Glaubt mir, o Pisone, es geht nichts über ein eheloses Leben!

[61] Ein seltener Vogel.

[62] Vgl. hierzu meine geschichtliche Notiz in Bd. I. S. 177 und 183, Erl. 22 und 81.

[63] Soweit hierüber für jetzt!

[64] Die Schriftstellen, die Bruno hier zitiert, sind Offenb. Johannis 19, 10; 22, 9; vom Patriarchen Jakob ist hier freilich nicht die Rede; wahrscheinlich hat Bruno auch Moses I, 32, 24 ff. im Auge.

Der Gedanke: daß alles Geistige auch materiell sei, findet sich schon bei dem Kirchenvater Tertullian, für den selbst Gott körperlich ist. — Bruno steckt in diesem Werke überall noch tief im Sumpfe des Scholastizismus und selbst der Patristik.

[65] Plotin, Enneaden II, 4, 4. ed. Kirchhoff XII., Bd. I, S. 112ff.

[66] Ich gebe es zu! (oder auch „her damit!")

[67] Die trübe Quelle aller dieser wüsten mystischen Gedankennebel ist wieder der Cusaner. Vgl. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanis, S. 11. Für Cusanus ist Unendlichkeit Einheit; überhaupt ist Unendlichkeit Alles, denkbares und undenkbares; der positive Unendlichkeitstaumel läßt eben jedes Denken aufhören.

[68] Unmöglich kann dasselbe Alles und zugleich Etwas sein; das begreife ich auch!

[69] Sie behaupten gleichwohl, daß sie keine Dimensionen hat.

[70] sie hat deshalb keine Dimensionen, damit sie alle haben kann.

[71] Vgl. Munck, Mélanges de philosophie juive et arabe.

Averroes kannte den Aristoteles nur aus lateinischen Übersetzungen.

[72] Sicherlich hat Aristoteles mit den Seinigen behaupten wollen, daß die Formen vielmehr aus dem Vermögen der Materie hervorgeführt werden, als in dieses eindringen, daß sie eher aus der Materie hervortauchen, als in sie eingedrückt werden. Vgl. übrigens Anm. 76.

[73] Weil die Prinzipien immer beharren müssen.

[74] Schon Lasson (Erl. 65, 66 zu seiner Übersetzung) weist die vorstehenden Angriffe Brunos gegen Aristoteles als ungerechtfertigt zurück. Wie so vielfach von den Scholastikern, so wird Aristoteles auch von Bruno mißverstanden. Daß Aristoteles die Relativität der Begriffe Stoff und Form erkannte, ist schon oben Anm. 46 erwähnt worden.

Für Aristoteles ist Materie kein Ding an sich, keine „Substanz" im Sinne Brunos; er sagt auch nicht, daß die Materie der Möglichkeit nach ist, sondern daß sie das Sein — der Möglichkeit ist.

Am klarsten dürfte Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" (Reclamsche Ausg. S. 243) die bloße Beziehungsnatur der Begriffe Materie und Form dargestellt haben. Er sagt: „Materie und Form. Dieses sind zwei Begriffe, welche aller anderen Reflexion zugrunde gelegt werden, so sehr sind sie mit jedem Gebrauch des Verstandes unzertrennlich verbunden. Der erstere bedeutet das Bestimmbare überhaupt, der zweite dessen Bestimmung (beides in transzendentalem Verstande, da man von allem Unterschiede dessen, was

gegeben wird, und der Art, wie es bestimmt wird, abstrahiert). Die Logiker nannten ehedem das Allgemeine die Materie, den spezifischen Unterschied aber die Form. In jedem Urteile kann man die gegebenen Begriffe logische Materie (zum Urteile), das Verhältnis derselben (vermittels der Copula) die Form des Urteils nennen. In jedem Wesen sind die Bestandstücke derselben (essentialia) die Materie, die Art, wie sie in einem Dinge verknüpft sind, die wesentliche Form. Auch wurde in Ansehung der Dinge überhaupt unbegrenzte Realität, als die Materie aller Möglichkeit, Einschränkung derselben aber (Negation) als diejenige Form angesehen, wodurch sich ein Ding vom andern nach transzendentalen Begriffen unterscheidet. Der Verstand nämlich verlangt zuerst, daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können. Daher geht im Begriffe des reinen Verstandes die Materie der Form vor, und Leibniz nahm um deswillen zuerst Dinge an (Monaden) und innerlich eine Vorstellungskraft derselben, um darnach das äußere Verhältnis derselben und die Gemeinschaft ihrer Zustände (nämlich der Vorstellungen) darauf zu gründen. Daher waren Raum und Zeit, jener nur durch das Verhältnis der Substanzen, diese durch die Verknüpfung der Bestimmungen derselben untereinander, als Gründe und Folgen, möglich. So würde es auch in der Tat sein müssen, wenn der reine Verstand unmittelbar auf Gegenstände bezogen werden könnte und wenn Raum und Zeit Bestimmungen der Dinge an sich selbst wären. Sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir alle Gegenstände lediglich als Erscheinungen bestimmen, so geht die Form der Anschauung (als eine subjektive Beschaffenheit der Sinnlichkeit) vor aller Materie (den Empfindungen), mithin Raum und Zeit vor allen Erscheinungen und allen datis der Erfahrung vorher und macht diese vielmehr allererst möglich."

Es ist vor allem der Mangel dieser erkenntniskritischen Einsicht, die Bruno, nicht Aristoteles schließlich in geradezu absurde Widersprüche verwickelt hat, wie sie vor allem in dem folgenden Dialoge über das Eine eine wahre Orgie feiern und die zuletzt in dem Satze gipfeln, daß der Widerspruch (die Koinzidenz des Widersprechenden) den Schlüssel aller Erkenntnis bilde.

Schon lange vor Kant und vielfach klarer und verständlicher als dieser hat Berkeley in seinen Prinzipien der Erkenntnis nachgewiesen, wie diese Widerspruchsmetaphysik aus dem Mißbrauch der sog. Abstraktion und der Verdinglichung (Hypostasierung) sog. abstrakter Begriffe hervorgeht. Ab-

strahieren, eine bloße Tätigkeit des trennenden Denkens, heißt nichts anderes als von etwas Besonderem absehen; es liegt auf der Hand, daß diese Tätigkeit soweit getrieben werden kann, daß dem Vorstellen fast nichts oder geradezu nichts übrig bleibt. Aber man verkennt durchaus die Tragweite dieser Geistestätigkeit, wenn man dieses Nichts der Vorstellung, dieses sog. reine Sein, welches Hegel (in Nachahmung des Brunoschen Gedankens der Koinzidenz des Widerspruchs) dem Nichts gleichsetzt, für den Urgrund aller Dinge erklärt. Die Vereinigung der Widersprüche ist und bleibt der Selbstmord des Denkens. Abstraktionen sind keine Vorstellungen, oder wie Berkeley sagt, es ist unmöglich, abstrakte Ideen zu haben; der Besitz abstrakter Ideen ist eine Selbsttäuschung, die uns eine Tätigkeit als etwas Seiendes vorspiegelt.

„Wenn ich irgend einen Satz beweise, der Dreiecke betrifft, so nimmt man an, daß ich den allgemeinen Begriff des Dreiecks im Auge habe; dies muß aber nicht so verstanden werden, als hätte ich eine Idee eines Dreiecks, das weder gleichseitig noch ungleichseitig noch gleichschenklig noch ungleichschenklig wäre, sondern nur so, daß das einzelne Dreieck, welches ich betrachte, gleichgültig, ob dasselbe von dieser oder jener Art sei, geradlinige Dreiecke aller Art repräsentiert oder statt derselben steht und in diesem Sinne allgemein ist!" Vgl. Berkeley, a. a. O., S. 12 (Kirchmannsche Übersetzung).

So erscheint denn auch die allgemeine Materie zunächst als eine bloße Abstraktion, deren Ansichsein eine dialektische Selbsttäuschung ist.

„Kann wohl", fragt Berkeley mit Recht, „die Abstraktion auf eine größere Höhe getrieben werden als bis zur Unterscheidung der Existenz sinnlicher Dinge von ihrem Perzipiertwerden, so daß man sich vorstellt, sie existierten unperzipiert? Licht und Farben, Hitze und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit einem Worte, die Dinge, welche wir sehen und fühlen, was sind sie anderes als verschiedenartige Sinnesempfindungen, Vorstellungen, Ideen oder Eindrücke auf die Sinne, und ist es möglich, auch nur in Gedanken irgend eine derselben vom Perzipiertwerden zu trennen? Ich für meine Person könnte ebenso leicht ein Ding von sich selbst abtrennen" (Berkeley, a. a. O. S. 29).

Was den sog. gesunden Menschenverstand hindert, dieses Berkeleysche esse est percipi anzuerkennen und hinter den Sinnesempfindungen einen an sich seienden Stoff vorauszusetzen, ist zweierlei. Einmal die Denknotwendigkeit für alle Erscheinungen, deren Ursache wir nicht in uns selber erfassen, eine Ursache außer uns zu setzen. Sodann die unverkennbare Ge-

setzmäßigkeit jener Erscheinungen, die mit der in unserem eigenen Geist waltenden Gesetzmäßigkeit, den Regeln unseres Denkens korrespondiert, was die Erfahrung bestätigt. Der von Leverrier vorausberechnete Planet z. B. tritt genau zu der vorausberechneten Zeit in das Gesichtsfeld der ihn suchenden Astronomen. Sollen wir annehmen, er sei erst in diesem Augenblicke in die Existenz getreten? Um dieser Absurdität zu entgehen, müssen wir doch irgend ein Sein des Planeten auch jenseits unserer Erfahrung voraussetzen. Freilich, wenn wir uns mit Kant auf einen streng kritischen Standpunkt versteifen und auch dem sog. Kausalitätsprinzip nur subjektive Geltung zuerkennen, so bleibt diese Existenz des Planeten jenseits unserer Vorstellung stets unbewiesen.

Aber dieser Standpunkt Kants kann nur als hyperkritisch bezeichnet werden; wenn unser formales Denken gar keine Geltung für das, was jenseits unseres Subjekts (unseres Innenlebens) liegt, also für die Deutung unserer Bewußtseinsphänomene beanspruchen dürfte, was bliebe uns übrig als der Wahnsinn des sog. Solipsismus (das Leben ein Traum) oder haltloser Skeptizismus? Man kann die Ansprüche auf Strenge des Beweisens auch überspannen; die „Kritik der reinen Vernunft" hat freilich das unsterbliche Verdienst, ein für allemal festgestellt zu haben, daß ein deduktiver Beweis einer Außenwelt dem bloß denkenden Ich unmöglich ist, dieses kommt nicht über den unfruchtbaren Satz hinaus: Cogito, ergo sum. Das bloße Denken als formale Tätigkeit kann seinen eigenen Schatten nicht überspringen, es muß sich resignieren mit dem Schillerschen Verse:

„Ach, kein Steg will dahin führen,
Ach, der Himmel über mir
Will die Erde nie berühren,
Und das Dort ist niemals hier!"

Das „dort", der „Himmel" ist die transzendente Wirklichkeit, die „Erde", das „hier" unsere auf Erfahrung verzichtende Spekulation.

Gleichwohl treibt schon der naive Menschenverstand, indem er ohne weiteres die bloß empirische Realität zu einer metaphysischen stempelt, ohne weiteres den Inhalt seiner Empfindungen als an sich seiend voraussetzt, Metaphysik. Aufgabe des philosophischen Denkens ist es nur, diese naive Metaphysik, im vollen Bewußtsein der damit verbundenen Glaubenstat widerspruchsfrei auszugestalten. Dies hat schließlich auch Kant getan, indem er von der „Kritik der reinen Vernunft" den Übergang fand, die Brücke

schlug zu seinem System der praktischen Vernunft. Noch deutlicher als bei Kant wird dieser Brückenschlag bei Fichte (Wissenschaftslehre), für den die Materie nichts anderes ist, als ein Produkt der Tätigkeit des reinen, nicht des empirischen Ich.

Der Satz: esse est percipi, „Sein ist Bewußtsein" verliert seine scheinbare Paradoxie, wenn wir ihn umkehren und zugleich die mit dieser Umkehr verbundene Gefahr der inhaltlosen Abstraktion des alsdann zum Prädikat gestempelten esse vermeiden. Der Realist (z. B. von Kirchmann) sagt: das Wahrgenommene ist. Er will damit nicht ein analytisches, sondern ein synthetisches Urteil ausdrücken; das Sein, das er dem Wahrgenommenen zuschreibt, soll etwas anderes sein, als die Wahrnehmung selbst. Aber er kann uns von diesem Sein keinerlei Vorstellung verschaffen. Unser eigenes Sein, von dem wir die Bürgschaft der inneren Erfahrung haben, erschöpft sich in Empfindungen, Vorstellungen, Wollungen, in der Gesamtheit seelischer Selbsterscheinung. Wie sollten wir uns von einem Sein außer uns eine Vorstellung machen können, ohne den Gedanken der Analogie? Sofern also Dinge außer uns nicht bloß Objekte, sondern auch Subjekte sein sollen, müssen wir ihnen eine analoge Subjektivität, ein Fürsichsein, wie wir selber es sind, zuschreiben. In naivster Form tut dies die kindliche Weltanschauung und diejenige der Naturvölker (Panpsychismus, Hylozoismus), die jeden äußeren Gegenstand als solchen beseelt und z. B. einen Stuhl wie eine Person behandelt. Langsam arbeitet das trennende, abstrahierende Denken an der Zerstörung dieser Weltanschauung, der Schiller in seinen Göttern Griechenlands eine so rührende elegische Verherrlichung widmet. Schließlich scheint diese Zerstörung notwendig zum Materialismus zu führen, die Sonne wird zu einem „seelenlosen Feuerball".

Allein selbst der Apostel des Materialismus, selbst ein Ludwig Büchner, schreibt: „Kein Stoff ohne Kraft", und schließlich gipfelt alle unsere empirische Naturforschung wieder in dem Satz: „Stoff ist Kraft". Kraft aber ist ein seelisches Vermögen. Wenn wir uns unter dem Worte Kraft etwas denken sollen, so müssen wir auf unsere eigene Kraftbetätigung verweisen; erst die Betätigung unserer eigenen Muskelkraft veranschaulicht uns den Sinn der Naturkraft. Freilich um ein größeres und objektiv kontrollierbareres Maß der Naturkräfte zu gewinnen, reden wir statt von Menschenkräften in der Mechanik von Pferdekräften.

Wenn uns also der Begriff der Materie nicht im Wege der Abstraktion zu Nichts verblassen soll, so definieren wir die Materie als Kraft. Die

moderne Naturwissenschaft ist gerade in unseren Tagen auf rein empirischem Wege zu dem Endergebnis gelangt, daß die Materie nichts anderes ist als ein Phänomen von Kräften. Sie führt uns in den Phänomenen der sog. Radioaktivität geradezu experimentell vor Augen, wie die Materie sich dematerialisiert. Vgl. vor allem Dr. Gustav Le Bon, l'évolution de la matière. Paris 1905.

Zugleich aber ist die Einheit der Naturkräfte die Umwandlung der Kräfte schon nicht mehr eine Hypothese, ein Dogma, sondern eine induktiv erschlossene Tatsache. Dieselbe Kraft, welche den Sonnenball um seine Achse dreht, welche vom Sonnenball aus Licht und Wärme das Leben auf unserem Planeten erzeugt und erhält, die aus der Kohle, in der sie zeitweilig sich verbarg, als Flamme wiederersteht, um unsere Dampfmaschinen zu treiben, um sich in Elektrizität umzusetzen und den Gedanken blitzschnell in entlegene Fernen zu tragen, verdaut in unserem Magen, treibt durch die Muskelkraft unseres Herzens das Blut durch unsere Adern und empfindet, denkt und erzeugt Entschlüsse in unserem Gehirn. Diese einheitliche Kraft ist die Seele der Welt, ist die Welt selbst, soweit sie nicht Erscheinung ist, ist das einheitliche Subjekt, das sich in zahllosen Sondersubjekten selbst erscheint.

Der Atheist erklärt diese Kraft, diese Seele für blind. Dem Theisten ist sie die Kraft Gottes. Für Schopenhauer ist dieses unkörperliche An- und Fürsichsein der Materie der blinde Wille. Für den Theisten ist es der Wille eines bewußten Geistes. Schopenhauer kann uns nicht begreiflich machen, warum der blinde Wille, wenigstens im Menschengehirn, sehend wird, sich das Licht des Intellekts anzündet. Der Theist fehlt wenigstens nicht gegen den Grundsatz: causa aequat effectum. Für ihn gleicht sich die scheinbare Absurdität des Satzes: esse est percipi, die anscheinende Paradoxie des Idealismus aus in dem Satze: Existieren heißt ein Bewußtseinsinhalt, ein Gedanke oder besser gesagt eine Wollung (ein Geschöpf) Gottes sein.

Diese Gottesidee soll kein asylum ignorantiae sein, in das man sich zur Erklärung unerforschter Naturgesetze flüchtet. Die Wissenschaft kann, ja soll ihrer entraten, soweit sie Anwendung des Kausalitätsprinzips auf die Welt der Erscheinungen ist. Aber sobald dem Menschen diese Wissenschaft nicht mehr genügt, sobald er Voraussetzungen über Sinn und Wert des Daseins machen will, die jenseits aller Erfahrung liegen, bietet sie sich ihm dar als Rettungsanker der praktischen Vernunft. Sie ist frei von Selbstwiderspruch, wenn man den mystischen Ungedanken des Possest, der vollendeten Unendlichkeit von ihr fernhält. Will man von einer Unendlichkeit

Gottes, von seiner Vollkommenheit reden, so tue man es ausschließlich im Sinne eines unseren endlichen (beschränkten) Verstand übersteigenden unbeschränkten, unerschöpflichen Vermögens. Gott ist der schlechthin Unbedingte, eine Personifikation der Freiheit, nicht der Notwendigkeit.

Notwendigkeit haftet der Gottesidee so wenig an, daß es auch ein Irrtum wäre, ihre Annahme für eine gedankliche (logische) Notwendigkeit zu erklären. Alle sog. Gottesbeweise mit Einschluß vor allem des sog. ontalogischen (der Deduktion Gottes aus dem Begriff) sind, wie Kant bewiesen hat, dialektische Taschenspielerei. Der Glaube an Gott ist und soll bleiben eine freie Willensentscheidung, was keineswegs ausschließt, daß diese Entscheidung sich im Leben bewährt und also insofern (Wahrheit von „bewähren") eine praktische Wahrheit wird. Die so erlangte Überzeugung ist, wie Kant sagt, „Kritik der reinen Vernunft" (Reclam S. 626), „nicht logische, sondern moralische Gewißheit, und, da sie auf subjektiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muß ich nicht einmal sagen: es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei usw., sondern ich bin moralisch gewiß usw. Das heißt: der Glaube an einen Gott und an eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, ebensowenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne".

„Du mußt glauben, du mußt wagen,
Denn die Götter leihn kein Pfand;
Nur ein Wunder kann dich tragen
In das schöne Wunderland." (Schiller)

[75] Ich bitte.

[76] Bedenket, daß man Männern so etwas schonender sagen muß! Vergil, Eclog. III, 3, 7.

[77] Der vorstehende Galimathias hat wenigstens den Vorzug, jedenfalls die genialste Darstellung des Unsinns zu sein, in den die menschliche Vernunft geraten kann, wenn sie es wagt, die ihr gesetzten Grenzen zu überschreiten und sich in den Abgrund einer positiv gedachten Unendlichkeit zu stürzen. Wüßten wir nicht, daß es einem Bruno leider Ernst war mit dieser Unendlichkeit-Mystik, so könnten wir den ganzen fünften Dialog dieser Schrift als eine wohlgelungene Satire auf diesen Mystizismus bezeichnen.

[78] In den vorstehenden Ausführungen Brunos über die Einheit der Welt steckt einiges Wahre neben vielerlei scholastischem Unsinn. Die Unklarheit und der teilweise Unsinn rührt daher, daß Bruno die Denkform der Einheit

nicht unterscheidet von derjenigen der Einfachheit und Einerleiheit. Das All ist — dies besagt schon das Wort — eine Einheit, aber nicht eine Einfachheit, nicht einerlei. Einheit setzt eben Vielheit voraus (*ἓν διαφερόμενον ἑαυτῷ*); damit ist nicht gesagt, daß Vielheit bloßer Schein ist, daß die Unterschiede innerhalb der Einheit, wie Bruno sagt, nur auf der Oberfläche der Dinge sind; Einheit und Vielheit sind vielmehr Beziehungsbegriffe, die sich gegenseitig bedingen. Ebenso ist es unmöglich von Beharrung zu reden ohne zugleich ein Wechselndes zu setzen; umgekehrt würden wir den Wechsel unserer Empfindungen und Vorstellungen gar nicht bemerken ohne ein beharrendes, die Kontinuität der Erinnerung behauptendes Subjekt. Keineswegs also sind alle Dinge Eins im Sinne der Identität, sondern alle Dinge sind durch einen einheitlichen Zusammenhang miteinander verknüpft. Bruno verdinglicht in unzulässiger Weise die Einheit; er vergißt, daß es zunächst eine bloße Form unserer Denktätigkeit ist, der allerdings die schöpferische Tätigkeit als das sich selbst unterscheidende und in dieser Unterscheidung seiner Einheit bewußt bleibende Prinzip des Seins und Werdens analog gedacht werden darf. Denken heißt eben zugleich unterscheiden und verbinden (Einheit im Unterschiede setzen), keineswegs aber, wie Bruno anzunehmen scheint, vereinfachen oder schließlich gar, wie er dies am deutlichsten im folgenden unternimmt, Unterschiede verwischen. So führt auch die Tätigkeit des Schöpfers nicht zum Chaos, sondern zum Kosmos. Der Antagonismus der Kräfte, der Kampf ums Dasein ist bestimmt, in einer endgültigen Harmonie des Alls auszuklingen.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Übersetzers I
Widmungsschreiben Giordano Brunos 4
Giordano Bruno an die Anfangsgründe des Weltalls (Gedicht)........................... 16
An den eignen Geist (Gedicht).................. 16
An die Zeit (Gedicht)...................... 17
Von der Liebe (Gedicht)..................... 17
Ursache, Grund und Ewig Eines (Gedicht).......... 18
Erster Dialog 19
Zweiter Dialog........................... 44
Dritter Dialog 67
Vierter Dialog 96
Fünfter Dialog 119
Erläuterungen 139

Gedruckt
bei
Oscar Brandstetter
Leipzig







